

أبولو بسكرة المجهول: الأساس الاجتماعي*

للسيفيّة الجزائرية

أرنست غيلنز
ترجمة أبوبكر باقادر

تحمل الجزائر الحديثة بصمات مختلفة للرايكية. فكفاحها من أجل التحرر الوطني كان استثناءً في قسوته، وشمل عدداً كبيراً وفظيعاً من المآسي والضحايا والتضحيات. وفقط ما حدث في فيتنام يتخطى ما حصل فيها، ولا تعادل أي مستعمرة أخرى ما حصل في الجزائر. وبعد الاستقلال، انتقلت الفاعليات الاقتصادية الكبرى، بل وحتى جزء مهم من القطاع الريفي إلى شكل أو آخر من أشكال الملكية الاشتراكية، بما في ذلك تجارب الإدارة الذاتية المهمة (أي أن يدير العمال أمورهم بأنفسهم)، وفي كل القطاعات الصناعية والزراعية. أما في السياسة الخارجية، فكان عداء حكومتها لما اعتبر بقايا أشكال الاستعمار حاداً ومستمرّاً.

وداخلياً، النظام السياسي مساواتي تقريباً وتطهري وحاد نوعاً ما، بأي معايير. ولقد نظّر الجزائريون لجهودهم لتحسين أحوالهم، باسم الإسلام والاشتراكية. وكل هذه المزايا - كفاح مجند من أجل التحرر، تبعه قدر لا بأس به من الاشتراكية ورايكية جادة عموماً - كان يُراد لها أن تجعل من الجزائر محج اليسار الدولي. فمن المعروف أن اللجنة الموعودة يجب أن تكون في مكان ما، وللجزائر الحق في الادعاء أنها هي بنفس القدر الذي

Ernest Gellner, Muslim Society, 1981, pp. 149-173.

(*) عن:

والمقالة مكتوبة عام 1976، ونشرت عام 1978، ثم ظهرت في الكتاب عام 1981.

لروسيا أو الصين أو يوغسلافيا أو كوبا أو فيتنام أو تدعي أنها هي، أو على الأقل توضع في الاعتبار لمثل هذا الدور. وفي الحقيقة وجدت الجزائر في فرانتس فانون المفكر أو الشاعر لهذه الرؤية. وهو وإن لم يكن من السكان الأصليين للجزائر، إلا أنه يتماهى مع القضية الوطنية الجزائرية ومات وهو يخدمها وأصبح منظرها المعروف دولياً.

ورغم كل هذا، فإن العجيب نوعاً ما هو أن الجزائر كان ينبغي لها أن تلعب دور وطن الثورة ومزار الحج الاشتراكي لمدى قصير جداً. بطبيعة الحال كان هناك حجاج وزوار لكنهم لم يكونوا كثيراً، وتقاريرهم، وإن لم تكن محبطة، قد ألجمت أو أسكتت. إذ بطريقة ما أو أخرى، الجزائر ليست هي الجنة الموعودة للاشتراكية. فلماذا لم تكن؟

السبب الرئيسي في أن الحاج أو الزائر الاشتراكي الشغوف، بغض النظر عن إرادته للإيمان بمبادئه، سيجد أن حماسه قد خف أو خفت نوعاً ما، إنما هو حضور الإسلام الطاغي في الجزائر الحديثة. فلا يظهر أن هذا يبدو هو وطن الألفية الاشتراكية العلمانية. فالإسلام يظهر حياً بين الناس ومقبولاً من السلطات. وفي الحقيقة، غالباً لا يعرف رجل الشارع اسم فرانتس فانون. دون شك، هناك شارع فرانتس فانون، بل حتى ربما كان هناك دوار فانون. لكن من المستبعد وجود بولفار فانون، رغم وجود، على سبيل المثال، بولفار فرانكلين د. روزفلت. ففانون غير معروف تقريباً في البلد الذي احتفل هو بكفاحه. فلم يستقطب لا اسمه ولا أفكاره الخيال الشعبي. وقد يشعر الحاج الزائر أن فانون للتصدير فقط. وتوخياً للعدل بالنسبة للجزائريين، يجب أن يقال - أنهم لم يشجعوا الجمهور الدولي الرومانسي ليصنع حولهم طريقة صوفية أو أسطورة دينية، فهم لا يمكن اتهامهم بأنهم قد مارسوا نوعاً من الخداع. ولكن في الوقت الذي لا يعرف رجل في الشارع الجزائري اسم فانون، يمكن الاعتماد عليه في معرفة اسم مفكر آخر، (ابن باديس) الذي كان مع ذلك غير معروف كلياً في الخارج، باستثناء المختصين. لكنه كان منظرًا ومفكرًا اجتماعيًا، وكان قادراً على ترك أثر عميق على عقول جماهير

دولة من دول العالم الثالث.

أثناء مشاكل الطلاب في الأقطار المتقدمة، تأكد أنك ستسمع اسم فانون أو على الأقل شعارات من أعماله في كتابات الجدران على جدران الجامعة. وستكون متأكداً كذلك بأنك لن تجد اسم أو أفكار ابن باديس. فلم لا يجد مفكر دولي الشهرة، صدى بين الشعب الذي شارك في كفاحه؟ ولماذا مفكر آخر، لم يكن يعرف كيف يتصل فعلاً بال جماهير في بلد من بلدان العالم الثالث، يفشل في أن يكون معروفاً دولياً عند الجماهير، الشغوفة لسماع الصوت الحقيقي للمضطهدين؟

هذا هو السؤال. وقبل الإجابة عليه، يجب علينا أن نعود إلى هواجس الزائر الاشتراكي المسقط في يديه نوعاً ما، والمندهش باستغراب لماذا هذا البلد شبه الاشتراكي، الذي مر بنيران الحروب القاسية، لا يكون ما كان ينتظر أن يكون عليه؟ سيلاحظ زائرنا أهمية وعظمة الإسلام، وسيُصدم بانتشار الحجاب والتمسك بالشعائر الدينية على المستويين الحكومي والشعبي. واحتمالاً، سيفسر الأمر بالشكل التالي: للتقاليد الإسلامية أثر عميق وسلطة على عقول وقلوب هذا الشعب. والتقاليد والأعراف الدينية ليس من السهل تحطيمها، ولا يمكننا أن نتوقع أن تنهار بعد أول اتصال مع أفكار عصر الأنوار. ولا يمكن للحدثة العلمانية أن تظهر حتى يضعف تأثير التقليد والأعراف الدينية، وهو أمر لا يحدث بسهولة وسرعة.

وزائرنا الاشتراكي المفترض (وهو في الحقيقة ليس افتراضاً)، سيكون على خطأ: إذ لا يوجد ما هو ديني أزلي وقديم وجامد سوى القليل، في هذا الوضع التطهري نوعاً ما. فالمناخ الإسلامي يمكن الإحساس به بقوة في أرجاء الجزائر المعاصرة. وقد كان بالفعل سلطة قوية على البلاد: لكن تلك السلطة غير متجذرة في تاريخ البلاد القديم. وسلطتها مع ذلك ليست تقليداً غابراً. وتأثيرها وسلطتها المؤثرة يمكن تفسيرهما استناداً إلى أنهما ثارا بسبب الوضع المعروف غير المختلف. وعلى العكس: فإن التدين الحائل بين الجزائر وحلم الزائر الاشتراكي له جذور خاصة، وفوق ذلك، جذور حديثة.

فنوعية الإسلام، الذي صار عملياً، هو الدين الرسمي للجزائر، ليس أقدم، وإنما على العكس تماماً، أحدث بكثير من الأنوار.

أولياء جيد (Gide):

لقد زار الجزائر من قبل زوار غربيون إيديولوجيون، ولم يكونوا دائماً يبحثون عن ثورة حقيقية. فالحرية التي كانوا ينشدونها كانت حرية شخصية أو أخلاقية وليست حرية سياسية. وفي التراث العلمي، أبرز هؤلاء الزوار/الحجاج بالتحديد، والذي لم يبحث فقط عن ضالته وإنما وجدها أيضاً (أندريه جيد). وهو شاهد بليغ دقيق على صدق الحالة الدينية للجزائر آنذاك، وهي حالة ينبغي أن تعرف قبل أن تتمكن من فهم الحالة الدينية الحاضرة.

غادر أندريه جيد متجهاً نحو أفريقيا عام 1893م، وكان ذلك عام مجاعة في الجزائر، لكن جيد لم يعلق على هذا. وبعد أن قضى بعض الوقت في تونس، انتقل إلى الجزائر وكانت قمة رحلته هذه كما صورها في روايته: «اللا أخلاقي»، واحة جزائرية اسمها بسكرة. وتشكل تلك الرواية سيرة ذاتية صريحة أكثر منها مستورة، فهو لم يكن مجرد سائح يبحث عن أرض جديدة، وإنما كان حاجاً يبحث عن معرفة ذاتية، ووجدتها.

«لقد شكلني تعليمي التطهري وهكذا، أعطي أهمية لبعض الأشياء، ولا يمكنني أن أفهم بعض القضايا المزعجة لي، والتي لا تزعج الإنسانية جمعاء... فلقد كنت برومبيوس، أندھش أن الناس لا يمكنهم أن يعيشوا بدون النسر ودون أن يفنوا. لكن مع ذلك، ودون أن أعرفه، أحببت ذلك النسر؟ لكنني بدأت أماركه. ومع ذلك بقيت المشكلة كما هي... أي مشكلة؟

باسم الله، ما هي المثاليات التي منعتني من أن أعيش بحسب طبيعتي؟ فحتى الآن عشت بحسب أخلاقيات المسيح، أو على الأقل بحسب بعض تعليمات النزعة التطهيرية التي درستها باعتبارها أخلاقيات المسيح... ولقد نجحت فقط في خلق إزعاج مميت في كياني كله. فمتطلبات جسدي لا تعرف كيف تتجانس مع متطلبات روحي... لقد وصلت إلى شك فيما إذا

كان الله يتطلب مثل هذه الصعوبات. وفيما إذا كنت، في خضم هذا الصراع الذي قسمت فيه ذاتي، أحتاج إلى وضع القسم الآخر في الاتجاه الخاطئ.

وكنت أمل أن تنتهي هذه الثنائية الحادة إلى نوع من التناغم. وفجأة أصبح من الواضح لي أن هذا التناغم ينبغي أن يكون هدفي الأعلى.

وحينما غادرت في أكتوبر 1893 إلى أفريقيا، كانت مغادرة ذهنية إلى ذلك الهدف المنشود الذي أحسستُ بنفسِي مدفوعاً إليه⁽¹⁾.

لقد كانت هذه الوحدة والتناغم الأبولوجي هي التي وجدها جيد في شمال أفريقيا. ولقد شمل اكتشافها والوصول إليها خطوات عديدة، فلقد قابل جيد في الجزائر أوسكار وايلد واللورد الفريد دوجلاس. وفي هذه الأثناء قابل بطبيعة الحال بوسي (Bosie) التي غادرت عندها. ولقد مرر وايلد لـ جيد شاباً، عرف جيد بين ذراعيه النشوة خمس مرات في ليلة واحدة، (ولقد انخرط جيد في تفاصيل بارعة ليقنع القارئ بقبول هذا الرقم)، وعن طريقه وجد حالته الطبيعية، التي منعت أخلاقه السابقة من قبولها! ومحاولة جيد إقناع القارئ بالجانب الإحصائي للذائذي من تحرره له منطوق عجيب. ولو أردت أن ألق، كما يقول، لكان بإمكانني أن أجعل تلفيقاتي تبدو قابلة للتصديق بحيث لن تتمكن من الشك في شيء. لذا لأنني أحتاج إلى المرافقة أو الاجتماع أعمد في الواقع إلى أن أحكي الحقيقة العارية. وحقيقة الأمر هي دون شك بخصوص أهمية التاريخ الأدبي. ولغرضنا، مع ذلك، فإن ما نحتاجه هو استخدام جيد واحتفاؤه بالخلفية الاجتماعية لذلك التحرر الذي حوله إلى تطهري سابق بشكل حرفي بقية حياته.

وتبدأ رحلة جيد التي أدت إلى تحرره في الواحة التي وصفها بشكل رائع في روايته وسيرته الذاتية، وهناك لحن قصيدة حريته، «أنشودة إلى أبولو بسكرة المجهول»، الذي يدين له بنجاحه. لماذا بسكرة؟ - لعب جمال الوحدة

(1) A.Gide, Si le grain ne meurt وجميع الاقتباسات هي من ترجمة ارنست غيلنر لها إلى الإنكليزية.

دوره - «كانت الينابيع تلمس الوحدة... كنت أستمع وأرى وأتنشق بصورة لم يسبق لها مثيل... كنت أشعر بأن قلبي تحرر، يتمزق في ابتهاجه ويدوب في عشقه لهذا الأبولو المجهول... ويعود السبب جزئياً إلى الغنى الكلاسيكي الذي بقي في الريف حول بسكرة، وبالذات شمالها، الذي ربما أعطاه الإحياءات في الفكر الكلاسيكي». لكن ملاحظة جيد الحادة عن الحياة الطقوسية الملحمية كانت أيضاً مهمة جداً. فلقد كانت بسكرة مركزاً للدعارة، من بين مراكز أخرى. ولقد كان البنات يجلبن (أو يفترض أنهن يجلبن) من قبيلة أولاد نايل. وكانت قطعان أولاد نايل هؤلاء تمر بشارعين «مقدسین»، حيث للأولياء زواياهم، وكان حضور أولاد نايل أنفسهم بها واضحاً. وكان هذا الحضور الكثيف لمثل هذه الأنواع من الفجور في الشوارع المقدسة هو الذي أدهش (جيد) في البداية. فهل كانت تسمية «شارع مبارك» تسمية هجائية ساخرة يقصد بها عكسها، في ضوء ما كان يجري، والتي يمكن أنه شهدا هناك؟ لكنه قرر عن حق أن الأمر لم يكن تسمية ساخرة: ولم يقصد أي هجاء أو سخرية على الإطلاق. فلقد كان أولاد نايل يشاركون في العديد من الاحتفالات المحلية، التي كان نصفها دنيوياً ونصفها الآخر ديني. وكان أكثر الأولياء تبجيلاً ويرى وسطهم. فالتقوى المحلية لم تكن تنظر لهذه الأمور كخطايا...

ودون شك فإنّ الأمر كان كذلك. والوصف الإثنوغرافي الديني الذي قدمه (جيد) لبسكرة عالم 1894 يمكن التحقق منه بما ورد في العديد من الملاحظات التي دونها غيره عن الدين الشعبي في شمال أفريقيا. فواحة بسكرة تزرع النخيل وتقع في موقع استراتيجي بين بدو الصحراء الحارقة في الجنوب وتلال الأوراس العالية في الشمال.

ودون شك هنا كما هو الحال في كل مكان كان السوق أيضاً عبارة عن موسم يضمه ولي وضريح يقوم السوق في حرّمه، والذين يأتون للسوق يأتون من أجل متع الحياة وليس لرفضها، والأولياء الأحياء الذين أيدوا مثل هذه الزيارات المتعددة الأغراض ليس من صالحهم أن يكونوا جهة رقابية، وليس

لديهم ما يدفعهم لذلك، وسيكون أمراً غريباً لو فعلوا ذلك بالفعل. وهنا كان يوجد أساس اجتماعي للوحدة الأبولوجية، كالتي كان (جيد) يبحث عنها ووجدتها. وكان هذا أمراً عادياً في شمال أفريقيا وبالذات في الجزائر. وكان ابن باديس المصلح الجزائري وزعيم التدين التطهري السلفي الجديد، الذي يميز جزائر اليوم، اعترف نفسه وأكد أنه قبل حركته الإصلاحية هذه، لم يكن أحد في الجزائر يرى في الإسلام شيئاً سوى دين الصوفية والأولياء⁽¹⁾. والأولياء الذين رآهم جيد في شوارع بسكرة المقدسة كانوا بالفعل متصوفة (مرابطين) عاديين. وكانت هذه الشخصيات منتشرة ومعروفة في طول شمال أفريقيا وعرضها، لكن كانوا يتمتعون في الجزائر بما يشبه الاحتكار للقيادة الدينية وكان منافسوهم الطبيعيون العلماء (أي الفقهاء) الذين كانوا يعارضون الهرطقات القبلية. لكن هؤلاء العلماء بقوا بشكل عام يقطنون المدن، وهو الذي كانت جزائر القرن التاسع عشر المسلمة تفتقده بشكل كبير.

فلقد حطمت المدن واحتلت من طرف الفرنسيين: ولقد دمر سكان الحضر وخربت مدنهم أو هاجروا منها... إضافة إلى ذلك توجد مؤشرات عديدة تقترح أن البرجوازية الحضرية كانت غير مهمة عددياً، وضعيفة اقتصادياً ومفلسة سياسياً منذ الحكم التركي⁽²⁾.

وما رآه جيد كان بالتأكيد جوهر الحياة الدينية الجزائرية في ذلك الزمان، وكان التجديف أو الفجور عادياً كما أنه غير عادي الآن. وهذا التحول الأساسي هو موضوعنا الأساسي. لكن حينما صلى جيد لأبولو بسكرة المجهول، فإنه لم يكن يخاطب فقط إسقاطاته أو الأطلال الجاهلية المحلية، فلقد اختار، في

(1) اقتباس عن Ali Merad, La Reformism musulman en Algrie de 1925 a 1940, Paris 1967.

(2) F. Colonna, «Cultural resistance and religious legitimacy in colonial Algeria» in Economy and Society, Vol. 3, 1974, pp. 233-52.

انظر أيضاً: F. Stambouli A. Zghal, «La vie urbaine dans le Magherb Pre-colonial, in «L'Annuaire de l'Afrique de nord», 1974.

وكذلك في: British Journal of Society, 1976, p. 27 pp. 1-20.

زمانه، الوطن المتواضع لعقيدته وبيصيرة وإدراك ووعي. وربما كان من الأفضل أن نورد أنشودة جيد لأبولو بسكرة المجهول بشكل مطول:

«خذني... خذني كلي!، صرخت أنني أنتمي لك وأطيعك وأعطيك نفسي، وأعلن أن كل ما ينبغي أن يكون نور، نعم! نور وتنوير. لقد كافحت ضدك حتى اليوم جهلاً. لكنني الآن أعترف بك وأمرك مطاع: لن أقاوم، أستسلم لك، خذني».

ويخبرنا أن قلبه في هذه الفقرات من *Si le grain ne meurt* كان يفور من الامتنان، وهو يذوب في حب هذا الأبولو المجهول، وبالتأكيد تعكس الأنشودة مثل هذه الحالة العقلية، والسوابق والنتائج الأدبية المترتبة لهذه الفقرات تصبح عجيبة حقاً.

قد نفترض، وبالذات في ضوء عبارة «ستكون قد انتهيت» أننا هنا قد قفزنا على نقيض الدعاء للرب. ولكن ليس كذلك، فتصفح كتاب دولباخ «نظام الطبيعة»، وهو حصيلة حكمة الأنوار الفرنسية، يوضح بجلاء أن لدينا هنا نوعاً من نقض أنشودة «هولباخ» للطبيعة:

«كن سعيداً، وابحث عن السعادة، دون خوف، لا تقاوم قانوني. وهم هي أمانني الدين، حرر نفسك، من قبضة الدين، خصمي التكبر. ففي إمبراطوريتي الحرية... لا تخطئ، سأعاقب، بالتأكيد أكثر من الله عن كل جرائم الأرض. وقد يهرب المخطئ من قوانين البشر، لكن لن يهرب من قوانيني»⁽¹⁾.

وبكل جلاء هو هذا النداء الذي كان جيد يرد عليه بحرارة. وليس هناك من شك حول الصدى الأدبي. فهو يقرر بشوق كم عوقب فعلاً لمحاولته مقاومة طبيعته، ومن ثم الطبيعة. لكن جدارة اختياره للموقع لتناسخ أبولو، قد تم

(1) D'holbach, Systeme de nature, 1770 نشر أول مرة دون ذكر اسم المؤلف وأعيد بعدها نشره

التأكيد عليه ليس فقط من طرف المؤرخين الاجتماعيين للقرن التاسع عشر للجزائر، لكن أيضاً من طرف معظم الأنثوغرافيين المتأخرين لشمال أفريقيا. وفي عام 1955 ظهر مجلد لـ جاك بيرك، وهو الآن أستاذ بالكوليج دوفرانس، يقدم وصفاً حميماً وتفصيلياً للبنية الداخلية والحياة في قبيلة شمال أفريقية⁽¹⁾. وفي الصفحة 314 من ذلك المجلد، نجد وصفاً لمجموعة من المتصوفة الأولياء، يشبهون أولئك الذين رأهم جيد في بسكرة قبل نصف قرن:

«وهؤلاء الأولياء... يساعدوننا على فهم خصائص معينة لأسلوب الحياة الناجم عن «أصل الأولياء». فشهرتهم غير مرتبطة بفكرة الجدارة والأهلية الشخصية ولا بأي تقييم أخلاقي... فهم لا يعرضون من ذلك سوى الأقل. فالولي هو الذي يعيش بشكل تام. ويسمح للطبيعة أن تتكلم عبره، حتى في شكل غرائز غير ملجومة. والناس تبحث عن طريقه نوعاً من التصالح مع السماء». والذي لا شك فيه هو أن كلاً من جيد وبيرك قد رأى نفس الظاهرة، وأن اللغة التي لاحظاها فيها قد أخذت من نفس محصلة الأفكار والتعابير. الطبيعة - تلك السيدة العجيبة - التي نشرت مراسيمها لـ دولباخ، والتي استسلم لها جيد بعد ذلك كلياً وبكل شهوانية، يتحدث الآن عبر الاغرامين (أي ولي بريدي: من وادي ضائع في غرب الأطلس الكبير، وسمعه منه السيد المحافظ المدني العام بيرك. والمجتمع المحلي الظاهري للتقليد الأدبي الذي يسجل نشاطها لا يجعل الانطباع نفسه أقل دقة). لكن إن كنا نشك بأن بيرك إنما كان يردد صدى جيد (Gide)، فإنّ شكوكنا ستخرس بالجمل التي تلت ما أوردنا: «وهذا الولي قد يحول حياته إلى نوع من كرنفال. وإذا ما عدنا إلى عبارة نيتشه، يمكننا أن نقول عنه أنه يمكن أن يصبح أحر من كل الحيوانات الحارة».

والإيحاء واضح: حج جيد قبل نصف قرن كان بكل وضوح بتأثير

(1) Jacques Berque, Structures Sociales du Haut-Atlas, Paris 1955, انظر على وجه الخصوص

النسخة الصادرة عام 1978 والتي يربط فيها بيرك دراسته مع دراسات تالية.

وقد توفي جاك بيرك عام 1998 (المحرر).

نيتشه. وهكذا كانت الحياة الدينية الشمال أفريقية مكاناً مناسباً لمن كانوا يبحثون عن تناغم وقبول أبولو للطبيعة. لكن اليوم، الزوار الاشتراكيون للجزائر سيصدمون أنفسهم بخيبة أمل، ليس بسبب أبولونية غير متوقعة، وإنما على العكس برفض مبالغ فيه لها، وبسلفية تطهرية ليست كذلك التي هرب جيد من أجلها من أوروبا: فكيف تم هذا التحول؟

ابن باديس والحركة الإصلاحية:

كان الإصلاح الديني في الجزائر من عمل الإصلاح. لكن قول هذا ليس بكافٍ: إذ من المهم أن نعرف لماذا كانت التربة جاهزة تماماً لهذه البذرة، أكثر من أن نعرف من بذرها، أن نعرف متى وكيف ولماذا أينعت هذه البذرة. لكن مع ذلك، من المفيد أن نبدأ بقصة البذار الموثقة بشكل جيد جداً. فلقد وجدت حركة الإصلاح في الجزائر، في علي مراد مؤرخاً رائعاً ودقيقاً جداً⁽¹⁾.

يجعل مراد البداية الفعلية لحركة الإصلاح عام 1903 وذلك بزيارة المصلح المصري الكبير محمد عبده للجزائر في سبتمبر من ذلك العام. أي بعد عشر سنوات تقريباً من ذهاب الحاج الأوروبي الذي كان يبحث عن أبولو في شمال أفريقيا، جاء زائر شرقي كان قدره أن يلغي تأثير الأول. وبعد هذا التاريخ بقليل، وجد مراد أول إشارات لأفكار الإصلاح. ففي عام 1904، ظهر مجلد/كتاب صغير يعكس عنوانه شعار - الحاجة للإصلاح. ولقد كان أتباع الاتجاه الجديد في معظمهم من أساتذة وموظفي المدارس الدينية التي دربت مترجمين وموظفين في المعاهد الإسلامية التي كانت تسيطر عليها الحكومة. وبدأت تظهر بحلول عام 1913 مجلة، وأعلنت كلمتها الافتتاحية في عددها الأول أنها غير سياسية، بل تهتم بالإصلاح ومحاربة البدع الشيطانية. وإذا كان هذا أمراً عادياً للفساد والبدع بما فيها معارضة عملية الفرنسة لشباب الجزائر،

(1) Ibn Badis, commentateur, du Ali Mread, Le Refomisme musulman (1) Koran, Paris, 1971.

فإنها تشمل، على الأقل بنفس التأكيد، معارضة عنيفة لحركة الأولياء والصوفية (المربوطية) وتشمل، على الأقل بنفس التأكيد، معارضة عنيفة لحركة أولئك الأولياء الذين كان حضورهم وبروزهم في شوارع بسكرة المقدسة مثار استغراب جيد Gide، والذين كانت رغبتهم في أن يسمحوا للطبيعة أن تتكلم عبرهم، حتى وإن كانت في شكل غرائز جامحة، والذين لاحظهم (بيرك) بعد نصف قرن في جبال الأطلس. لقد كان هذا الكفاح فوق كل شيء، حرباً ضد ما يظهر لأنصار الإصلاح باعتباره فساداً وخرافات ريفية، وهو ما أعطى الحركة صفاتها المميزة.

وكما يؤكد مراد⁽¹⁾، كان الصراع بين الإسلام التقليدي والإسلام الإصلاحية غير محدد بالجزائر، ومقصود عليها: وإنما على العكس فلقد وصلت موجة الإصلاح في الجزائر في الواقع متأخرة. لكن «ربما لم يصل الصراع في أي بلد آخر الأبعاد التي أخذها في الجزائر، وذلك نتيجة لظروف اجتماعية وثقافية وسياسية معينة لذلك البلد» (مراد). وهذه هي الحقيقة الحاسمة المهمة، وتستحق تلك الظروف أن تفصل وبشكل عام، إذ ربما لم يكن هناك قطر إسلامي يعتمد اعتماداً كلياً على أولياء الريف أكثر من جزائر القرن التاسع عشر، ومن المشكوك فيه ما إذا كان هناك قطر آخر قد تأرجح بعنف أكبر ضدهم (أي هؤلاء الأولياء). وآليات تأرجح البندول هذه هي ما هو مثير⁽²⁾.

وصف تطور حركة الإصلاح إلى الآن يأخذنا إلى الحرب العالمية الأولى. ولقد شكلت الحرب ضد تركيا وبعدها ضد الخلافة بطبيعة الحال مشكلة أخلاقية، وحصلت السلطات الفرنسية على تصريحات ولاء من شخصيات إسلامية هامة. ويرى (علي مراد) في هذا جزءاً من تفسير انحسار الأولياء. ويلاحظ مراد أن السكوت الطرقي على فرنسا لم يصدّم أحداً، لكن

Le Reformisme musulman, pp. 53-4.

(1)

(2) للحصول على مناقشة للنزعة النصوصية المسلمة، وتأثيرها على سياقات اجتماعية أخرى

أنظر Clifford Geertz, Islam Observed, Yale, 1968، وقد ترجمه إلى العربية (أبو بكر باقادر)

وصدر عن دار المنتخب العربي عام 1994 (المحرر).

إعلان العداء لتركيا من جانب بعضهم اعتبر خيانة أخلاقية. ففي اللحظة التي كانت فرنسا وتركيا في حالة حرب، كان ينبغي أن يكون هناك تمايز بين الاثنين، وفوق كل شيء فإن نظرية «رد الفعل» غير صحيحة. فدون شك، لم يكن هناك خيار لكل من كانوا يحتلون مناصب اجتماعية مرموقة، سواء أكانوا من أرباب الطرق أو غيرهم سوى أن يرتبطوا مع الدولة الاستعمارية. وحينما تطبق المعايير الوطنية، وبشكل استرجاعي فإن هذا سيؤخذ عليهم وضدهم. لكن كانت هناك أسباب أخرى ملحة وواقعية توضح لماذا بدأ التيار يتدفق ضد الأولياء ولصالح الإصلاحيين.

فالرجل الذي ظهر كقائد إصلاح لا يمكن النزاع عليه والذي شكلت روحه الجزائر الحديثة، كان ابن باديس، وهو من أسرة برجوازية عريقة من مدينة قسنطينة (وفي هذه الآونة، حُوّلت واحدة من أكبر الكنائس وسط مدينة الجزائر إلى مسجد باسم ابن باديس). لكن من بين أعوانه، الأكثر حيوية وخشونة وربما الأكثر تأثيراً كان الطيب العقبي. وهو الرجل الذي كان يتصرف غالباً بشكل مستقل، وبدأ خطبه الإصلاحية في بسكرة عام 1920، قبل خمس سنوات من انضمامه إلى حركة بن بايس، وكان كما يقول مراد، راعي الحركة وفي النهاية تم اختياره ممثلاً لها في العاصمة، الجزائر نفسها، بينما بقي القائد في مدينة قسنطينة الإقليمية نسبياً. (لكن كنتيجة لذلك أصبحت مدينة قسنطينة الآن نوعاً من عاصمة دينية للبلاد، ومقام بها جامعة إسلامية، إضافة إلى جامعة عادية. وثنائية تكنوقراطي/سلفي في الجزائر يرمز لها بالعلاقة بين الجزائر العاصمة وقسنطينة).

ولسخرية التاريخ، كان مركز وقاعدة العقبي هو واحة بسكرة ذاتها التي كانت لـ جيد رمز أبولونية شمال أفريقيا⁽¹⁾. واسم العقبي مشتق من قرية

(1) وسخرية القدر هي أن العقبي من نسل واحدة من أشهر الأسر الصوفية في منطقة الأوراس، وهو البيت الصوفي الأبرز والأهم محلياً والأكثر تأثيراً في الجامعة الأوراسية. وأنا أدين في هذه المعلومة للدكتورة فاني كولونا التي قدمتها في إطار بحثها (قيد النشر عن الحياة الاجتماعية في الأوراس في القرن التاسع عشر).

بالقرب من بسكرة، بها ضريح سيدي عقبة (ابن نافع)، وهو واحد من الفاتحين المسلمين الأوائل للمغرب. ولقد ولد العقبي عام 1888 وقضى معظم طفولته في الحجاز وتأثر بالوهابية، وهي واحدة من موجات الإصلاح الإسلامية قبل الحديث والأصولية، وهي القاعدة التي تقوم عليها دولة المملكة العربية السعودية. وعلى أي حال لم ير ما كان يجري من نشاطات في شوارع بسكرة المقدسة بعين الرضا التي نظر بها جيد، وإنما رآها على العكس من ذلك تماماً:

«لقد كان العقبي وابن باديس على اتفاق تام فيما يتعلق بالخطوط العريضة الأساسية لمفهوم الإصلاح السلفي: أي الكفاح ضد البدع وبخاصة بدع الصوفية... وكان الشيخ العقبي الأقل حذراً من بين قادة الإصلاحيين الجزائريين... ولم يكن يجد أي وسيلة لقبول وضع الممثلين الرسميين للعبادة الإسلامية في العاصمة الجزائرية... ولقد كان العقبي يتكلم عن الأولياء والمتصوفة بشكل حاد وغير مبال، فهو مكافح متأكد من أنه على حق والنصر سيكون حليفه.

... وبالنسبة له... كل من يفتقدون عقيدة أو إيمان الإصلاحية على خطأ... وينبغي عليهم أن يتبرءوا من معتقداتهم حال معرفتهم بذلك من الإصلاحيين. ومن يقاومون ويصرون على «خطئهم»، ينبغي أن يعاملوا على أنهم أدوات للشيطان. ويتكون أعظم أجزاء وعظ العقبي من ذم حاد لخصوم النزعة الإصلاحية (أي من الأولياء وأعوان رجال الدين الإسلامي الرسميين)... ولقد لفت الأنظار إليه بحماسة ضد الأولياء والمتصوفة المنقطع النظر في الجزائر في فترة ما بين الحربين. وخطبه اللاذعة القوية ضد الأولياء والمتصوفة وأعدائهم تخطت مجرد الرفض الديني والنقض لأفكارهم...

فلقد كان يرى أن الأولياء (المزعومين) ليسوا ذواتاً خارقة تملك قوى كبيرة... وينبغي أن لا تكون لهم هذه الصورة... فهم أنفسهم عاجزون عن الدفاع عن أنفسهم ضد مصائب الحياة اليومية العادية... وكان يشجب أولئك الذين يبنون «معابد الضرار والجاهلية... لتمجيد الأولياء. وكان يعلن رفضه

للأولياء والمتصوفة ويعلمن نفسه خصماً لهم سواءً أكانوا أفراداً أم جماعات». «إنني لا أخاف أحداً إلا الله... ولا أخاف أحداً ولن أستسلم لأصنامك... ولم أطوف قط بضريح... ولن أضع قماشاً على قبر أو أحج إلى مقابر، ولا أقدم أضاحي لأحد... ولا أخاف الموتى ولا أعبدهم... فكل ذلك شرك»⁽¹⁾.

ويمكننا أن نتساءل ما إذا كان فوكس سكوتلندة أو كالفن جنيف أكثر حماساً وعنفاً ضد الوثنية الجديدة. فمركز هجومه هو هرطقية الشرك. ويترجم علي مراد هذه بـ «الارتباطية». وما يقصده بهذا المصطلح هنا ليس المصطلح النفسي العقدي الذي قال به دافيد هيوم، وإنما وجهة النظر القائلة بأن الأولياء والموتى وأن الكائنات الأخرى أو الأشياء يمكنها عن طريق الارتباط بالله أن تأخذ أو تقتبس قداسته - أي أن ما هو إلهي ينتشر أو يتوزع في العالم بنوع ما من الترابط والتداعي والتسلسل.

وهذا المهيج من بسكرة يدعي أنه غير سياسي. ووجه جام غضبه ضد الفساد وداخل دائرة الإيمان والعقيدة. لكن حركة الإصلاح ينبغي، كما يدعي، أن تتجنب السياسة، لكن كيف يمكن فعل ذلك منطقياً، خاصة إن أخذنا في الاعتبار المحتوى الاجتماعي العظيم للإسلام، هو ما ينبغي أن لا نسأل عنه. ويلاحظ علي مراد «أن إنذار العقبي كان يتكون من صياغة دون معنى»⁽²⁾، ويخبرنا أيضاً أنه «من السهل نسبياً أن نؤسس ارتباطاً بين توسع النزعة الإصلاحية في الجزائر وتقدم الأفكار الوطنية بين الجماهير المسلمة»⁽³⁾. إن مصداقية العقبي في أنه لا يتعرض للسياسة، في تلك الظروف الصعبة، سيكون من الصعب دراستها الآن. لكن هناك قدر بسيط من الشك في الطبيعة القوية والمتهيجة لأقواله ونشاطه، وينبغي أن يكون لها بالضرورة نتائج درامية

(1) Ali Merad, Le Reformisme musulman, pp. 97, 98, 99, 100, 262, 263, 264.

(2) Ibid, p. 100.

(3) Ibid, p. 147.

مرتبة عليها.

في عام 1936، تم قتل رجل دين مسلم رسمي، من المتعاونين مع السلطة الفرنسية، بعد أن شجب بشكل حاد بوصفه خائناً في إحدى الصحف الواقعة تحت تأثير العقبي: «من الآن، ينبغي أن لا يبقى خائن دون معاقبة»، هكذا أعلنت الجريدة. ولقد اتهم العقبي بالتحريض على القتل وتم سجنه، وإن أخرج من السجن بعد ذلك، لكن منذ ذلك الحين لا معنوياته ولا علاقاته مع زملائه الإصلاحيين بقيت كما كانت عليه من قبل - وتوفي كشخص يذوق مرارة القمع ومعزول نسبياً عام 1960، أي قبل استقلال الجزائر بعامين. لكن مع ذلك فإن حماس وصلابة جون فوكس الصحراء هذا قد تولد عنها الكثير لتحول الجزائر، كما عمل الوعظ المعتدل والمتوازن لابن باديس البرجوازي العظيم. والآن تحدثت بسكرة بصوت مختلف عن ذلك الصوت الذي كانت تتحدث به عام 1894.

السؤال الأكثر إثارة حول حركة إصلاح الجزائر يتعلق بالسرعة المذهلة لتأثيرها. ويخبرنا علي مراد:

«أصبحت حركة الإصلاح الجزائري، في غضون عشر سنوات فقط، حزباً دينياً حقيقياً... حزب نظم آلة دعائية فعالة وانتهى إلى فرض نفسه على اهتمام القطر برمته (بما فيها الإدارة)، كحركة تتميز بدينامية منتصرة»⁽¹⁾.

«مع حلول عام 1931، كانت مقاطعة قسنطينة برمتها تعد إجمالاً تابعة للحركة الإصلاحية. وكان القبيليون (البربر) يمرون بعملية تحول إلى المعتقد الباديسي...»⁽²⁾.

وكما يلاحظ مراد أيضاً، مثل هذا النجاح السريع لم يكن ليصبح ممكناً في أي وقت. كانت الظروف مواتية تماماً والتربة صالحة. وهذه البذرة، على

(1) Ibid, p. 9, 10.

(2) Ibid, p. 141.

أي حال، ما كان لها أن تموت، وإنما أن تزدهر: «من المحتمل لو أن الدعاية الباديسية قد جاءت مبكرة نوعاً ما لما استطاعت أن تثير أي حماس بين عرب وقبائل (بربر) الجزائر»⁽¹⁾.

ونقطة بداية التغير في المزاج الديني ربما كانت الشك. ويقتبس المؤرخ (ش. ر. اغرون) الإثنوغرافي دوتيه المعروف، بقوله عام 1899، بأن المربوطية (نزعة صوفية الأولياء) هي دين أهالي أفريقيا الشمالية الحقيقي. لكن اغرون يذهب إلى ما هو أبعد ليعبر عن بعض التحفظات حول الاستخدامات التي يجب أن يوضع فيها هذا الرأي.

فذلك المفهوم حينما يصاغ دون أي تحويل له قيمة سجالية لا تقدر بثمن: فهو يرفض عمق عملية الأسلمة، ويبرر أو يشجع بعض الاتجاهات التماثلية أو المعادية لرجال الدين. والإصرار على وجود بقايا من فترة ما قبل الإسلام، مرتبطة نفسها بأسطورة البربر التي تساعد على إبقائها على قيد الحياة⁽²⁾.

لكن بمعنى آخر، فإن الإصرار على بقاء المربوطية لا يحتوي بالفعل على خطأ فادح: فعقيدة الاعتقاد في الأولياء لا تشكل على الإطلاق إشارة ضعف في الهوية الإسلامية. فتكريم الأولياء، على العكس، هو وسيلة للوصول إلى تلك الهوية المسلمة، لذلك الجزء الساذج من السكان الذي لا يمكنه الوصول بسهولة للعقيدة عن طريق الكتاب، ويفضل أن تكون الكلمة جسداً حياً. لكن لو نظرنا إلى الأمر كمنافس وإن كان لشكل من أشكال الإسلام المتحمسة، وليس ما يشبه النقيض له، عندها تكون ملاحظة دوتيه صحيحة تماماً.

ويمكننا أن نضيف بأنه يوجد أيضاً ما يمكن أن نسميه عواطف تقليدية معادية للمربوطية، لاحظها، المراقبون الأوروبيون في الجزائر في النصف الأول من القرن التاسع عشر، من أمثال الجنرال دماس، الذي كان القنصل

Ibid, p. 83. (1)

Charles-Robert Ageron, Les Algériens musulmans et la France (1877-1919) Paris, 1968, (2)

vol. II, p. 903.

الفرنسي في بلاط الأمير عبد القادر، وتشارلز هنري تشرشل، معاصر الأمير عبد القادر الإنجليزي وكاتب سيرته. ويقتبس دماس قولاً مهماً: «توجد دائماً أفعى في الزاوية» - ويورد تشرشل مشاعر مشابهة. لكن هذه كانت مشاعر الزعماء العلمانيين المقاتلين، الذي كانوا يتنافسون على الزعامة أو القيادة القبلية مع الأولياء، لكنهم أنفسهم عبروا، بل في الواقع يدينون بمناصبهم لأخلاقيات استهلاك باذخ واستعراض يتمركز حول موضوعات مثل ركوب الخيل والفروسية والصيد بالصقور... الخ. والسخرية كامنة في أن العكس أيضاً قد لوحظ في المشاعر نحو الأولياء في جبال الأطلس المغربية. لكن هذا النوع من العدائية أو عدم الاكتراث الجزئي مختلف تماماً عن الرفض السلفي والحضري للأولياء، من جانب الذين كانوا يصاحبون الإصلاحيين.

وعلى أي حال، من الغريب أن أفراد أمة كاثوليكية كانوا ينظرون إلى تكريم الأولياء أو القديسين على اعتبارها علامة للفطور الديني وعدم المبالاة. ويعبر اغرون عن شكوك حول تقدم عملية التطهير من العداء للأولياء لفترة حتى عام 1914: «بقي المسلمون الجزائريون مؤمنين ومحافظين على طرقهم وانخرطوا بنفس الضمير الطيب وحتى الحماس في عقيدة تكريم الأولياء، بحسب كل الرموز التي كانوا يتبعون حتى عام 1830»⁽¹⁾. وبالنسبة للفترة السابقة للحرب العالمية الأولى، كان هذا دون شك صحيحاً، باستثناء ربما أقلية صغيرة جداً. أما بالنسبة لأولئك الذين كانوا يبحثون عن بداية لهذه الحركة من فترة مبكرة، فصحيح أن بداياتها كانت عددياً صغيرة: «إن ظهور حركة الإصلاح كاملة يعود إلى العشرينات. ويحتاج أيضاً أن يربط بالبدور الأولى للإصلاح الإسلامي بين عدد صغير من المفكرين في الجزائر العاصمة في تسعينات القرن التاسع عشر»⁽²⁾.

(1) Les Algeriens musulmans, p. 908.

(2) انظر أيضاً، E. Burke in Middle Eastern Studies, vol. 7, no.2 (May 1971) p. 249 Malek.

Bennabi Memoires, d'un temoin du siecle, Editions Nationales Algeriennes, 1965, esp.

p. 75 and 76.

وإذا ما أخذنا البدايات الصغيرة بقصد النظر عن تاريخ ظهورها، وضآلة تأثيرها قبل عام 1914، فإن سرعة تأثير النزعة الإصلاحية من العشرينات وما بعد كان رائعاً ومدهشاً جداً.

فقبل عقود قليلة، كان الإسلام متداخلاً جداً بالمربوطية، وذلك بحسب ما يذكره ابن باديس وكذلك دوتيه. وقد ينجح البحث الدقيق في تحديد بعض العناصر الأرثوذكسية أو الإصلاحية هنا وهناك أثناء تلك الفترة المبكرة. لكن مع ذلك، فإن ذلك سيحتاج بحثاً مضمناً: وما هو واضح في كل مكان هم الأولياء. أما اليوم فالحالة على عكس ذلك تماماً، ودون شك يمكن للبحث أن يحدد بسهولة بقايا، أو حتى أشكال جديدة من المربوطية، وتقول الشائعة أنهم لا يزالون نشطاء⁽¹⁾. لقد زرت في إبريل عام 1974 زاوية جبلية تشرف على ما يشكل اليوم مدينة تيزي أوزو الصناعية النشطة في القبائل. وكان أصحاب الزاوية يدعون بأنهم يقدمون خدمات علاجية على مدار الساعة للزوار عن طريق نظام ورديات يعمل فيه أربعة أولياء كانوا الورثة المحليين للبركة. لكن هذه النشاطات قلت وخفت كثيراً. فلماذا كان الانقلاب عظيماً لهذه الدرجة؟ ولماذا كانت التربة جاهزة تماماً، ومستقبلية جداً للرسالة الجديدة؟

أسلوبان للحياة الدينية

أعتقد أن الإجابة على هذا هي في داخل المجتمعات المسلمة، فهناك توتر دائم، وإن كان أحياناً ضمناً، ومعارضة بين أسلوبين في الحياة الدينية. فمن ناحية، يوجد المثال التطهري السلفي والتوحيدي والفردى والتفاني لرب واحد أنزل رسالته الخاتمة النهائية في شكل وحي محدد وموجود متاح لكل من أعطى نفسه فرصة قراءته، وهذه الصيغة ترفض الوساطة، ولا تتطلب كذلك أو تسمح بأي طبقة رجال دين رسميين: وهي تفترض سلفاً طبقة قارئة من

(1) بعد أن تمت كتابة هذا البحث ظهرت دراسة مفيدة عن الممارسات العلاجية والفتشية في

الجزائر وهي: A.Ouitis, Les contradictions sociales et leur expression symbolique dans le

Setifois, Alger, 1977.

العلماء يقومون بدور حماية وتفسير الوحي. وهذه طبقة مفتوحة، متاحة عن طريق التعلم للجميع، وهي ليست طائفة أو طبقة رجال دين. وفي المقابل يوجد مثال «الارتباطيين» أو الترابطين، وذلك إذا ما استخدمنا مصطلح مراد، وهو مثال يسمح بالتوسط والتوسل والطقوس والغناء والهرمية الدينية.

والمجتمع المحلي أو الفرد لا يختار بين هاتين الصيغتين ببساطة عن طريق النزوات الشخصية أو الاعتباطية، كنوع من الولوج الديني. إذ كل أسلوب من هذين الأسلوبين يخدم احتياجات اجتماعية مختلفة، والحاجة الملحة للواحدة أو للأخرى تعتمد على الظروف الاجتماعية. وهذا بطبيعة الحال ليس أمراً حاسماً في الاختيار، لهذا أو ذاك، وإنما هناك فترات مطولة حينما يتزامن الأسلوبان في سلام، بل ويتداخلان أحدهما بالآخر. وفي أوقات أخرى، فإنهما والمجموعات المستفيدة منهما أو لها مواقف أو أساليب حياة تؤكد هذه الأساليب تجد نفسها في صراع، وهناك أوقات حينما لا يتأرجح البندول فقط وإنما يتأرجح بعنف. وكانت الجزائر في هذا القرن تشكل مثل هذه الحالة. فتحت تأثير الحداثة، يتأرجح البندول بعنف أقوى ويصبح بدون ضابط. لكن البندول لا يتأرجح لأسباب فكرية بحتة، إذ لم يصبح زبائن شوارع بسكرة المقدسة مستمعين حريصين لمواعظ العقبي لأنهم وجدوا ببساطة أن تلك المواعظ منطقية أو مقنعة بطريقة لا يمكن مقاومتها. وإنما حدث أمر ما في المجتمع الجزائري في تلك الفترة بحيث أهمل أسلوب كان تقريباً مسيطراً تماماً، وجرى استبداله بأسلوب آخر ما كان غائباً، لكنه موجود في شكل خفي.

وبالمصادفة، نملك وصفاً للبناء الاجتماعي قبل الحديث وقبل الإصلاح لقرية ملاصقة جداً لبسكرة المدينة التي بدأت منها شرارة العقبي والتي أعطته اسمه⁽¹⁾.

(1) Capitaine H. Simon, commandant Supérieur du cercle de Touggourt, «Notes sur le mauslee de Sidi Ocba», Revue Africaine, Publiée par la Société historique algérienne, 1909, especially pp. 41-5.

كان سكان الواحة يتكونون من سلسلة من المجموعات أو العشائر، لا تؤمن في وجود جد أو أسلاف مشتركين بينهم، لكن كانت تقودها عشيرة شريفية (يفترض أن نسبها يعود للنبي ﷺ). وبحسب أسطورة مناقبه، كان أول ممثل محلي وقائد هذه المجموعة المقدسة المسيطرة، والذي جعل شرطه، قبل قبول قيادة الواحة، أن تربط كل مجموعة من المجموعات الأخرى نفسها به، عن طريق تزويجه بفتاة منها، (أما اخوته وأسلافه الذين فشلوا في أن يأخذوا هذه الحظوة قبله، فكان مصرعهم على أيدي نفس أولئك الناس الذين سبق وأن دعوهم لحكمهم). وهذه الأسطورة إضافة إلى التكريم المشترك لضريح سيدي عقبة هو الذي أعطى الواحة ميثاق وحدتها. وكان زوار الضريح يقدمون للواحة الصلات والاتصالات بما يجاورها من أماكن حتى مدينة تونس.

لكن كل هذا يعد أمراً عادياً في حياة شمال أفريقيا التقليدية. وبغض النظر عن الأخطاء الشريكية، فإن أي هجوم على الضريح أو على النسب المقدس للواحة كان سيعني هجوماً على الشروط المسبقة الضرورية لوجودها السياسي والاقتصادي وعلى آلياتها في الحفاظ على النظام وعلى صلاتها التجارية. وفي مثل هذه الظروف، كان الطيب العقبي، بغض النظر عن حماسه وفصاحته، سيكون مضيقاً لجهوده، لو حاول أن يستدرج سكان قريته أن يغيروا تقاليدهم. لكن الكابتن سيمون رأى الواحة في السنوات الأولى من هذا القرن. وما أن حلت العشرينات والثلاثينات، حتى كان لنا أن نتخيل مدى تأثير إدارة مركزية وهجرة العمال والتجارة بـ اللوري وليس عن طريق زوار، في جعل كل من الهرم الديني الوراثي والضريح أقل أهمية لسكان الواحة، والآن صار بإمكانهم أن يستمعوا لخطب ومواعظ العقبي.

فوظيفة المربوطية الأساسية والواضحة هي خدمة السكان القبليين الأميين الذي يعيشون في ظل ظروف قديمة. وذلك عن طريق تقديم التوسط في حالة النزاعات وتنظيم الاحتفالات التي هي في الوقت نفسه أسواق، وضمان حماية الحدود وحضور القسم الجماعي لطقس التقمص الشخصي المقدس لرجال

القبائل الذين لا يمكنهم الوصول إلى الكتاب ولا توجد، عندهم الرغبة للتعلم - هذه بعض الخدمات التي يقوم بها الأولياء، وهم يقومون بها بشكل جيد. ويصدق هذا تماماً على الأنساب المقدسة المتفردة، كما يصدق على أولئك القادة الدينيين المرتبطين بتنظيم معقد ويمتد لمسافات طويلة يسمى الطرق.

والفرق بين الطرق الدينية والأنساب المقدسة غير محدد. فالطرق الدينية تقودها الأنساب المقدسة، وفي المقابل الأنساب المقدسة الناجحة قد تمتد ويكثر أتباعها لتصبح طريقة. فالطريقة إذن هي عبارة عن ولي مع مريدين منظمين، فكل ولي إذن يعد طريقة كافية. فإذا ما تكاثر أبنائه ومريدوه فإنه، أو بالأصح هم، يشكلون طريقة. والسبب في سيطرة هذا الشكل من الدين بالذات في الجزائر واضح: فلقد كانت الحياة الحضرية ضعيفة نسبياً حتى قبل الاحتلال الفرنسي، وقد هدمها وحطمها الفرنسيون أيضاً. وكان رجال القبائل الذين بقوا على قيد الحياة بحاجة لأولياء إذ لم يكن للأولياء منافسون أيديولوجيون⁽¹⁾، فالتصوف هو أفيون رجال القبائل، بينما النزعة الإصلاحية هي لسكان المدن.

لكن الحالة تغيرت. فالدولة الاستعمارية لم تكن كالوصاية التركية السابقة للجزائر، فهي دولة ليست بالضعيفة. إذ تمكنت من فرض النظام بشكل فعال على ترابها. ولقد حلت الحواضر الجامعة محل ريفيات التنظيم القبلي. ومع الوقت كانت هناك أيضاً هجرة واسعة إلى المدن وإلى فرنسا. وحيثما كان هناك رجال قبائل، ظهرت الآن بروليتاريا ولدرجة ما برجوازية صغيرة.

(1) Ahmed Nadir, in, 'Les ordres religieux et la conquête française 1830-1851, in Revue algérienne des sciences juridiques, vol. IX, no.4, December, 1972, pp. 819-68.

وكانت الادعاءات أن الأمير عبد القادر قائد المقاومة الجزائرية شكل خلال فترة مبكرة من الحقبة الاستعمارية نوعاً من النموذج الإصلاحي والسابق على ابن باديس. وفي المقابل يجد بييه سينار في مقالة «عبد القادر وعبد الكريم» في مجلة الدراسات الأفريقية، الصادرة عن حولية الجمعية الاستشرافية الإسرائيلية، المجلد 1، 1965، ص 139 - 74، أن عبد القادر، يميل أكثر إلى الطريقة الصوفية.

وفي ظل هذه الظروف، فإن «المرباط»، مثله مثل الأعيان في النظام السياسي القديم كانوا يفقدون وظائفهم لكن ليس امتيازاتهم. والأسوأ، هو أن هذه الامتيازات التي حافظوا عليها صادقت عليها السلطة الاستعمارية التي رأت فيهم الوسيط الطبيعي إن لم يكن الوحيد للتعامل مع السكان الأهالي. وفي ظل مثل هذه الظروف، أصبحوا موضع شك خاصة بالنسبة لنوعية الدعاية التي كانت الحركة الإصلاحية تصممهم بها.

أما رجل القبيلة من جبال الأوراس القادم لبسكرة أو سيدي عقبة لبيع غنم وشراء تمور ويجمع معه زيارة للسوق وأن يشارك في الطقوس الفاجرة في الشارع المقدس وبيارك رحلته من طرف الولي - مثل رجل القبائل هذا يمكنه أن يصمم أذنيه عن أي دعاية ضد الأولياء ووسمهم بالشرك. فدين دون شرك أو ارتباطية، أي دون وجود تقمص محلي للمقدس، سيكون غير مفيد له، وكلما زادت الارتباطية كلما كان ذلك مفيداً.

لكن الحالة مختلفة تماماً لرجل المدينة الذي تخلى عن الانتماء القبلي أو على أي حال الذي يملك حداً أدنى من المقتنيات الاقتصادية. إذ من غير المتوقع أن يحقق الولي أي وظيفة مهمة في حياته، لكن ما يبقى مرئياً وما يصبح الآن مزعجاً هو مظاهر وامتيازات الأولياء، وتأيد الحاكم الأجنبي لهم والعمليات المشبوهة التي تتم في الشارع المقدس، والتي يلاحظها رجل القبائل، ينظر إليها الحاكم الأجنبي بسخرية حتى أو بالذات حينما يستغلها لأغراض سياسية. حماس (جيد) لها كان شخصياً وكان خالياً من أي أغراض أو أهداف سياسية، وفقط لأن لـ جيد نزعة تطهيرية داخلية مستبطنة، تحمس للنزعة الأبولوجية المفترضة لمجموعة من الدراويش الصحراويين. إضافة إلى ذلك، فإن الأولياء محليون وانقساميون، فهم لا يمكنهم أن يحملوا، فما بالك أن يبدعوا وعياً وطنياً.

وفي المقابل؛ فإن حركة الإصلاح يمكن أن تكون ذلك بالضبط. فرفضها «لنزعة الارتباطية» وللشفاعة هو رفضٌ للشكل المحلي للمقدس. ومواعظها في الإسلام «النقي» هي في الواقع مواعظ عن إسلام متاح لجميع

المسلمين القادرين على القراءة والكتابة، أي مواعظ عن شيء يشترك عموماً فيه كل المسلمين، لكن أيضاً يميزهم عن الحاكم غير المسلم: وهذا مهم للغاية حينما تستطيع حركة وطنية وليدة أو ناشئة أن تأمل في استقطاب جميع المسلمين، وليس غيرهم، في منطقة ما، والحركة الإسلامية لا تحتاج أن تكون وطنية بشكل علني حتى تكون شكلاً نموذجياً للوطنية، فادعائها بأنها غير سياسية يمكن أن يكون وبشكل ذاتي صحيح أو نفعي - لكن هذا لا يهم وفي الوقت نفسه، حقيقة أن نشاطها الأساسي كان المعركة مع الخرافة الريفية صعب على السلطات الأمر بمنعها أو تجريمها⁽¹⁾.

والحركة الإصلاحية لم تعظ فقط بأمر يشترك فيه كل المسلمين ويميزهم عن غيرهم، وإنما أيضاً دعت لأمر يجعل لهم شرعية فخورة. فالإسلام السلفي والفقه والشرعي ليس شيئاً متخلفاً ظاهرياً، بل إنه في الواقع ليس متخلفاً على الإطلاق، مقارنة بأديان العالم الأخرى: فما يجري في الشارع المبارك فقط هو ما يمكن أن يشعر الفرد بالخجل. إذ قد يتسنى لرومانسي أوروبي واثق من مكانته الحضارية، أن ينظر نظرة مثالية لتلك التجاوزات وأن يُعجب بها: إذ بإمكانه أن يفترض سلفاً وجود مجتمع قوي ومنظم وأن يفخر بتمرده على النزعة التطهيرية. لكن بالنسبة لحرفي مسلم أو صاحب متجر يبحث عن هوية وكرامة فإنه سيصعب عليه الحصول عليها بالركوع أمام أبولو. على العكس، فإن التطهيرية السلفية التي يرفضها جيد بازدراء ستظهر له علامة مميزة مرغوبة للحياة الحضارية، مما سيفصله عن الحياة الريفية التي تركها خلف ظهره. يكتب علي مراد:

«أظهر برجوازية صغيرة تحولت إلى الحضارة الأوروبية، قلص من المجال الذي يمكن للمربوطية أن تعمل فيه. فالبرجوازية الصغيرة (من الأساتذة والموظفين الحكوميين في الحكومة المحلية والمركزية والمستثمرين)

(1) لمناقشة التطورات السياسية ودور تلك المواقف منها أنظر: Clement Henry Moore, North

Africa, Boston, 1970, Elbaki Hermassi, Leadership, and National Develop. in North

Africa, London, 1972.

كانت معزولة تقريباً تماماً عن الناس. إضافة إلى ذلك فإن استخدامها للترفيه (ودون شك اهتمامها بالحصول على الاحترام) منعها من المشاركة في الدين الجمعي والاستعراضات الفلكلورية⁽¹⁾.

فلم يكن من صالحهم بكل وضوح، الإقدام على خلط المندس والمقدس، وهو الأمر الأثير إلى قلب زائر عام 1893.

والمثير، مع ذلك، هو أن نشاطات المقدس والمندس هذه أجنبية ليس فقط للبرجوازية الصغيرة المنجذبة للحضارة الأوروبية، التي يلاحظها مراد في هذه الفقرة، وإنما هي أجنبية كذلك للبرجوازية الصغيرة المتطلعة ليس للحياة الأوروبية وإنما ببساطة متطلعة لأسلوب الحياة الحضرية المدنية المسلمة أو العربية التقليدي. ولطبقة حضرية من هذا النوع سبب مزدوج في أن تكون منجذبة للنزعة الإصلاحية: فليس فقط جديتها التي تميزها عن التجاوزات غير المحترمة ضد أولئك الذين يتطلعون إلى أو يملكون امتيازات بسبب فرنستهم أو تغريبهم. لكن النزعة الإصلاحية سلاح ذو حدين، فهي تحمل الإسلام النقي ضد الفساد الداخلي للأولياء وضد الفساد الخارجي لعملية التغريب. وكان الموضوع الأول في البداية هو الأكثر حضوراً، لكن الآخر كان دائماً مفهوماً، وفي تلك الأثناء أصبح مهماً جداً.

نملك بعض الأدلة المثيرة عن الحدود الاجتماعية بين القرية والمدن الصغيرة - فالحدود الاجتماعية ربما كانت أهم خط فاصل في الحياة الاجتماعية في شمال أفريقيا. ولناخذ مثلاً كتاباً صدر حديثاً لـ فانيسا ماهر⁽²⁾، تفحص فيه كلاً من المدينة الصغيرة ذات السوق والقرى المجاورة.

Ali Merad, le Reformisme Musulman, p. 74.

(1)

V. Maher, Women and Property in Morocco, Cambridge, 1974.

(2)

وللحصول على مادة علمية مقارنة وتحليل لموضوع المرأة أنظر: Lois Beck and Nikki Keddie (ed), Women in the Muslim World, Harvard, 1987, and Nancy Tapper, «Matrons and mistresses» European Journal of Sociology, 1980.

«يذهب الجميع (في القرية) إلى الحضرة (أي جلسة سمر روحية تحت إشراف شخصية صوفية)، إلا الأشراف (الشرفاء)، ممن ينتسبون إلى النبي ﷺ، الذين يقولون إنها مظهر من مظاهر الفجور... ورغم أن بعض المتحضرين العرب والبربر، الناطقين بالعربية يأتون إلى القرية من المدينة، إلا أنهم ينظرون للجلسات بازدراء واضح ويعتبرونها طاغوتية.

وتلاحظ الكاتبة:

«يمكن أن ينظر للحضرة على أنها تأكيد على صدق الأشكال الثقافية البربرية التي حيثما احتكت بالقيم العربية نظر إليها بازدراء...».

وتصف الكاتبة كيف أن الحضرة معاً مدنسة ومقدسة، وكيف أنها تضم وبشكل مقصود وواعي تدنيساً أو انتهاكاً للمقدسات، وكل هذا ربما يشبه ما شاهده جيد في بسكرة قبل ثمانين عاماً. والشيء الوحيد الذي لا نحتاج بالضرورة لقبوله هنا هو الإشارة للبربر، ففي المنطقة التي درستها ماهر، الذي حدث هو أن سكان المدن الصغيرة هم من العرب وسكان القرى من البربر، ومن ثم يظهر أن التأكيد على القيم الريفية هو تأكيد على الأشكال الثقافية البربرية. لكن النزعة البربرية غير مهمة: فرجال القبائل العرب، أو حتى سكان المدن المتغربين تحت مستوى اجتماعي - ثقافي ما، سيسرهم أن يساهموا في هذه النشاطات، كما تؤكد المادة العلمية التي جمعتها ماهر. وسواءً أكنّا نبجل أو نوقر أولياء غامضين أخلاقياً أم لا، ونشارك في احتفالات مدنسة - مقدسة، تصل أو تربط أهم الحدود الاجتماعية في شمال أفريقيا، بين أساليب حياة البرجوازية الصغيرة وأساليب حياة الريف، التي لا توضحها كثيراً، لكنها ليست أقل منها صدقية، فهي حدود إثنية أو لغوية. وتعد أطروحة ماهر مهمة في إظهار كم هو عدد المفاصل على هذه الحدود: مثل الاتجاهات نحو العمل والأقارب والمرأة والحكومة، كذلك الأسلوب الديني، وهي إنما تعتمد على ما إذا كنت تعيش في مجتمع محلي قبلي أو تعيش في مجتمع محلي حضري أكثر ذرية وحراكاً. وإجمالاً، يوجد أسلوبان مسيطران للحياة. في أحدهما تعمل نساؤك في الحقول وهن غير معزولات أو محجبات والمهور

منخفضة أو اسمية ويتم فعلاً تبادل العرائس بين المجموعات الاجتماعية المعروفة جيداً والمرئية، وتدور الحياة الدينية حول الاحتفالات العامة التي تلعب فيها النساء جزءاً محدداً جداً، والتي تؤكد هوية وحدود الجماعات وهي ذات طبيعة نسوية أو على الأقل تعبيرية وليست تجريدية. وعلى العكس، يوجد في المقابل، أسلوب أكثر حضرية ويعتمد على العمالة التجارية أو البيروقراطية، التي تعزل فيها النساء وتحجب حينما يخرجن، وحيث سوق الزواج (بالنسبة للأسرة إن لم يكن بالنسبة للعروس) أكثر حرية نسبياً وأقل محدودية أو إعاقة من طرف الأهل، وحيث مهر العروس مرتفع، وهو بالفعل موضوع ضغوط تضخمية، وحيث المجموعات أكثر غموضاً وأقل تحديداً، وحيث الحياة الطقوسية أكثر رزانة ومحدودة بالدور ونصائية وفردية وغفلية ولها توجه ملحوظ يقوم على إقصاء النساء⁽¹⁾ ينتج بطبيعة الحال الأسلوب الأول الأقل مطواعة للدولة من الأسلوب الأخير.

أفراد المجتمع الريفى الباحثون عن الهيبة ومكانة السلطة سيتبعون بطبيعة الحال هذا الجانب أو ذاك من أسلوب الحياة الحضري، بحسب فهمه، وأحياناً بتكلفة اقتصادية. وبعض السكان الحضر في قاع السلم الاجتماعي، ممن ليس لهم أي هبة يمكن أن يفقدوها وبعض الامتياز الاقتصادي ليكسبوه؛ قد يتخصصون في خدمة الاحتياجات الدينية المحيرة لسكان المدن الشديدي

(1) يظهر على سبيل المثال، أن مدونة الأحوال الشخصية المغربية الجديدة الصادرة عام 1957، تكرر قانونياً هذا الأسلوب الاجتماعي (ودون شك الممارسة المسيطرة والفعلية في الجزائر هي كذلك أيضاً) انظر على سبيل المثال: F. Mernissi, *Identite culturelle et ideologie sexuelle*, في ورقة مقدمة للمؤتمر الرابع والعشرين الدولي لعلم الاجتماع في الجزائر في مارس عام 1974، ص 3 وما بعدها، وتلاحظ المؤلفة أن «رغبة المشرع المغربي في استخدام التقليد السابق للاستعمار كدليل للمستقبل» (ص 3)، لكن ربما لا يؤكد بشكل كاف أن القضية قيد الاهتمام ليست التقليد الفعال لكل المغاربة في فترة ما قبل الاستعمار، وإنما المثال الممارس من طرف البعض وهو محترم فقط وليس مطبقاً من طرف الطبقات الاجتماعية الأخرى، انظر على سبيل المثال كتابها: *Beyond The Veil*, Cambridge, Mass, 1978

التألق أو المحرومين أو المتضررين⁽¹⁾ والحقيقة المركزية لتاريخ شمال أفريقيا الحديث، مع ذلك، هي الانتقال من أسلوب ريفي إلى أسلوب حضري، عددياً وفي السلطة. وتعلن حركة الإصلاح هذا التحول.

ونفور إنسان المدينة من الساذج ورجل القبيلة هو بطبيعة الحال أمر قديم ويسبق حركة الإصلاح: والنزعة الإصلاحية إنما تقدم له فقط دعماً دينياً وبرنامج عمل. ومن التعبيرات المثيرة لها إعلان المسؤولين المسلمين الحضريين وعلماء مدينة قسنطينة عام 1871، ملحين على السلطات الفرنسية حينما كانت تتعامل مع القبائل المتمردة: «إن البدو لن يتخلوا عن سلوكهم التقليدي وتقاليد جبالهم، ما لم يضربوا بشدة وبهمة بما يخيفهم ويفزعهم»⁽²⁾. وكما يلاحظ اغرون في دراسته التي تستحق الإعجاب، فإنّ هذا الإعلان كان دون شك قد أوعز رسمياً: لكن مع ذلك فإن شكل الكلمات والأفكار المختارة في التعبير عن الولاء البرجوازي للسلطة في وقت محرج هو دال على الإعراض وبشكل عميق. ولقد وقع على الإعلان من طرف أعداد كبيرة لكن من بينها عضوان من أسرة ابن باديس. وهناك توافق وليس تعارضاً في مواقف الأسرة واتجاهاتها: إذ بعد خمسة عقود لاحقاً، كان على ابن باديس «العظيم» نفسه أن يخطب في الإصلاح، وكان هدف الإصلاح المركزي، بالتحديد، هو استدراج رجال القبائل أولئك ليمنعوا عن السلوك والعادات التقليدية التي لجبالهم.

ويعطينا كتاب ماهر ومضات حالية للفرق الديني بين سكان القرى والمدن في المغرب الحديث، لكن نفس التعارض يمكن أيضاً أن نجده متعاقباً تاريخياً داخل المدينة أو البلدة الصغيرة، أثناء فترة التوسع الإصلاحي. وحتى إذا ما كانت الحياة الحضرية والاحترام الحضري لهما توجه جوهري

(1) انظر على سبيل المثال Vincent Carpanzano, *The Hamadsha, A Study in Moroccan* Ethnopsychiatry, Berkely, النوع، 1973.

(2) اقتبس عن: Ageron, *Lea Algeriens musulmans*, vol.I, p. 12n.

وأزلي نحو النوع «الأفقي» للإسلام، أثناء الفترات التي كان يشكل فيها الأسلوب الحضري، وبالذات في الجزائر سلطة ضمنية، فإن هذا الاتجاه بقي ضمنياً غير معلن. وحتى المدن الصغيرة كانت تنظم حياتها الدينية حول الأولياء والطرق. والدراسة الاجتماعية التاريخية التي قام بها غلبيرت غرانغيوم لبلدة صغيرة في غرب الجزائر، ندروما، تصف التحول بشكل رائع.

«كان وجود الطرق في ندروما قديماً جداً. وكانت المدينة تحتفل بعددهم ونشاطاتهم (أي الطرق). أما اليوم فلم تبق سوى طريقة واحدة تمكنت من الاستمرار رغم الصعوبات.

ففي العقد الأول من هذا القرن، كانت الطرق تسيطر كلياً على الحياة الدينية. ومن الثلاثينات، بدأت الطرق تتجاوز انقساماتها لكي توجه اهتمامها لعدو مشترك هي رابطة العلماء (وهم العلماء الإصلاحيين)، الذين كان هدفهم تنقية وتصفية الإسلام من البدع ومن تكريم الأولياء وتقديسهم، الأساس الذي تقوم عليه الطرق... وأثناء فترة النزعة المربوطية، كان نموذج (السلوك المسلم) يشمل الانضمام في طريقة والمثابرة على ممارستها. ومن لم يشارك كان يعتبر «أقل إسلامية»⁽¹⁾.

وحينما احتلت الجزائر العربية من طرف الإصلاحيين بعد مناطق أخرى، وتجذر وجودها في بلدة ندروما كان ذلك عام 1949 فقط. ولم يكن النصر قد اكتمل بعد: فحتى عام 1969، كانت مجلة تقدمية معارضة للأولياء الجزائريين بحاجة لمتابعة الحملة التي ظهرت أثناء دفن ولي:

«من المستحيل تخيل هستيريا الغوغاء المعارضين لدفن ميت، إرضاء... لخلفه الفعال... وكيف يمكن السكوت أو الاستمرار في الدفاع عن تلك الذوات الفطرية والمعتضة سبيل التقدم، المصرة على حالة من الجهل...»

ما الذي يجب علينا أن نفكر به في أن تقدمه تلك الذوات الجاهلة.

فهذا لا يملك سوى عنزة، وهذا لا يملك سوى خروف أو طحين أو خبز أو سكر أو حتى بطاطس! إن الجهل واعتراض سبيل التقدم التي حافظوا عليها لعقود تشكل سياقات محبطة.

لكن ما هو أبعد من كل فهم هو حينما ينظر إلى السلوك الغريب وسط جماهير الغوغاء للمدعي العام س، ص، ع. ولرئيس الشرطة المركزية ل أ و ب ومسؤول الشرطة⁽¹⁾.

ولا يفكر السيد غرانغيوم أن وجود هؤلاء المسؤولين (الضباط) ينبغي أن يستهجنوا بشدة فيلاحظ:

«شخصية سيدي علي (الولي المتوفى) كانت فوق كل اتهام بالجشع أو الطمع. وكان يتمتع بشهرة عظيمة والحضور لجنازته من طرف شخصيات رسمية لم يكن يفسر على أنه استحسان أو رضى لوجود تقاليد ونظام الأولياء والصوفية...»⁽²⁾.

والواحد سعيد أن يسمع أن الجانب الرسمي في غرب الجزائر عاقل، وفي جانب النقاء وليس جانب المندس. وعلى أي حال، المناظر الموصوفة المحللة بشكل جيد على يد غرانغيوم تحتوي على مؤشرات. فقد كان انتصار النزعة الإصلاحية واسعاً، لكنها كانت عظيمة في مداها وسرعتها، إلا أنها لم تكن كلية⁽³⁾. على أن المهم هو أن نلاحظ الانتقال في المثال المركزي والمسيطر. ففي عام 1900 كان يقتضي حتى تكون مسلماً تام الإسلام

Ibid. (1)

Ibid. (2)

(3) كانت النزعة الإصلاحية في صعود في أرجاء العالم العربي، لكن درجة نجاحها تختلف. وفي المقابل كانت الصوفية في تراجع. لكن هناك بعض الاستثناءات، فبسبب بعض الظروف وبعض المواهب قد تؤدي إلى تكيف ناجح من طرف بعض الحركات الصوفية مع الظروف الحديثة. ومن أمثال هذه الحالات غير العادية، انظر الدراسة التي قام بها: Michael Gilsenan, in: Saint and Sufi in Modern Egypt. An Essay in the Sociology of Religion, Oxford 1973.

المشاركة في الطقوس الصوفية. وبعدها بخمسة عقود، كان الرأي المسيطر هو أن مثل هذه المشاركة تحرم صاحبها من حق ذلك الادعاء.

رفض الأسلوب الطقوسي

فما هو تفسير هذا التحول العميق والدرامي (سواء كان كلياً أم لم يكن)؟ التفسير المركزي هو أنه في تلك الفترة، وجدت النسبة الغالبة من سكان شمال أفريقيا نفسها مدفوعةً من أسلوب حياة يفضل المهرجانات المحلية وتقديس الأولياء وما إلى ذلك، إلى نمط جديد يرفضها. ويوضح كتاب فانيسا ماهر بجلاء أن هذا النوع من الأسلوب الطقوسي يتماشى مع التزام كلي، يشمل نوع المهنة والموقع وطبيعة وأهمية العلاقات القرابية والحراك وشمولية السلطة المركزية. وفي هذه الفترة، كانت البنى القبلية إما تتحلل (كما هو الحال في معظم الجزائر) أو تضعف (كما هو الحال في المغرب). وفي تلك الأثناء كان رجال القبائل عرضةً لهذا التأثير، سواء بقوا في مناطقهم أو انتقلوا بشكل دائم للمدينة، أو اشتركوا في الهجرة العمالية الموسمية.

وحينما كان الأسلوب القديم للدين مسيطراً، كان رجال الريف الذين كانوا زبائن الأساسيين هم الغالبة، وكان ذلك الأسلوب يجتاح أيضاً البلدان أو المدن الصغيرة. ففي المراكز الكبيرة، تواجد أو تعايش بسلام الأولياء والطرق من ناحية والعلماء البرجوازية من ناحية أخرى⁽¹⁾. وفي المدن الأصغر، كما تظهر المادة العملية التي جمعها غرانغيوم، ربما كانوا تقريباً يعادل بعضهم بعضاً. وفي تلك المرحلة، كما يلاحظ هو، «شكل الإسلام، عن طريق الطرق الدينية، تنظيمًا قطاعياً داخل إطار مجتمع تجاري»⁽²⁾. وما نقصده «بالقطاعي» هنا هو أن الطرق كانت منظمة هرمياً، بحيث كل مستوى أدنى كان

(1) فيما يتصل بالتاريخ والبنية الاجتماعية لمدينة مغربية مهمة انظر ما كتبه K. Brown, People of Salé, Manchester, 1977. والدراسة تقدم مادة تستحق الإعجاب، انظر ص 20 - 214.

Grandguillaume, Nedroma.

(2)

ملتزماً بالولاء للمستوى الذي يعلوه والذين يعلونه لمن يعلونهم وهكذا، لكنه يضيف موضحاً: «تعدد (الطرق) في ندروما يعكس العقلية المساواتية للمدينة القديمة، التي لا تسمح، في الفترة السابقة للاستعمار، بسيطرة مجموعة واحدة فقط». وبالتأكيد فإنّ عالم الأولياء والطرق كان معاً هرمياً ومقسماً وتعددياً أيضاً. والتنافس الحر بين عدد منوع من الأولياء جعل سيطرة مجموعة ما واحدة مهمة صعبة. ولقد عوضوا جميعاً عن غياب سلطة مركزية قوية، وعملوا عسكرياً ضد ظهورها أو بروزها. لكن فرض سلطة قوية ومركزية في حينه تجاهلهم بالذات.

فالانتقال عن دين أبو لوني النزعة وتعددي تقوده (نظرياً بشكل مغلق) طبقة أولياء إلى عقيدة سلفية لا تؤمن بشفاعة الأولياء تقودها (نظرياً بشكل مفتوح) طبقة من العلماء هو انتقال شائع في أرجاء شمال أفريقيا، وحتى وإن كانت هناك فروق محلية معروفة في التوقيت ومديات الانتقال. لكن هذا الانتقال صادم في الجزائر بالذات، فلماذا؟

في الدين، حل الإصلاحيون محلّ الأولياء. لكن في المجالات الأخرى - وبالذات في القيادة الاجتماعية - فإن قوتهم لا تكمن كثيراً في أنهم حلوا مكان مجموعة قد فقدت دورها وجاذبيتها وإنما في مساعدتهم على ملء الفراغ. وعلى العكس في تونس والمغرب، كانت الحماية، التي أفادت من استمرارية المؤسسات والنخب. وكانت القيادة متاحة وموجودة دائماً. لكن في الجزائر كان ضعف التقليد الحضري السابق، وكانت الطبيعة الضعيفة والأجنبية (التركية) للحكومة السابقة للاستعمار، والتفكك أو التمزق الاجتماعي الكبير المصاحب للاحتلال والاستعمار والشكل الذي أخذه. كل هذه العوامل كانت تعني أن البلاد كانت دون قيادة تقريباً. أما كبار ملاك الأراضي والقواد المتصوفون الذين بقوا، في نهاية القرن التاسع عشر، فقد كانوا مربوطين بالسلطة الاستعمارية القديمة. أما الطبقات المسلمة الدنيا المسحوقة، سواءً كانوا ريفيين أو حضراً، فقد كانت مضطرة أن تنظر إلى الدين من أجل القيادة بسبب غياب أي بدائل، كما دفع ذلك معظم الفلاحين المالطيين والإيرلنديين

للنظر إلى كنائسهم لغياب أي مؤسسة أخرى. وكان الأولياء في الظروف الحديثة، عديمي الفائدة، فهم كانوا أساساً محليين أو معنيين بأمور خاصة جداً. ويرتبط الضريح كلياً بنوع معين من الزيارة، ويرتبط الولي بالقيام بهذا أو ذاك من الخدمة، وعلاج هذا أو ذاك المريض. ولسحرهم وظيفة وحدود خاصة. وبالنسبة لمجتمع قبلي قائم على أساس العشائر والأقسام، كانوا مناسبين تماماً لهذا السبب بالذات: وكانوا متكيفين جداً للتوسط بين رجال القبائل والمدن. لكن بالنسبة لسكان منتشرين ومتحركين ومقطوعي الجذور فإن فائدتهم محدودة، في أحسن الأحوال. أما في مظلة عدد سكان كبير وأمة كامنة تبحث عن الاعتراف بهويتها، فإنهم كانوا غير مفيدتين، سواء عبر تفرقهم وتجزئتهم، وعبر حقيقة أن الممارسات التي كانوا يمثلونها - النشوة والمهرجانات الريفية وتداخل المندس والمقدس - والتي كان من النادر استخدامها في أيديولوجيا حديثة أو كقاعدة لجاء وطني. وفي المقابل كان إسلام نقي وقائم على التعليم الذي كان يدعو إليه الإصلاحيون مناسباً جداً لهذه الغاية.

وهكذا فإن المرء لم يكن بحاجة إلى ذكر حقيقة أن المتصوفة قد كيفوا أنفسهم مع السلطة الاستعمارية. إذ كذلك فعل الإصلاحيون الذين أعلنوا ولاءهم للنظام القائم. فمثلاً كتب ابن باديس في مجلة «الشاهد» في أغسطس 1932 أنه ليس لقرائه أي رغبة سوى التمتع بحقوق أبناء العلم الثلاثي الألوان (أي العلم الفرنسي) مع قيامهم أيضاً بواجباتهم. وفرنسا الكريمة لا يمكن إلا أن تعطيهم يوماً ما، لن يكون بعيداً، كل الحقوق التي يتمتع بها الفرنسيون⁽¹⁾.

ويحاول على مراد في الدراسة التي أشرنا إليها أن يحل هذه المعضلة جزئياً من خلال التأكيد على أن المتصوفة ابتعدوا كثيراً في إعلان ولائهم لفرنسا، بل إنهم بالفعل أدانوا تركيا، السلطة الإسلامية آنذاك. لكن هذا من

(1) عن André Nouschi, La Naissance du nationalisme algerien, Paris, 1976, p. 66.

أجل إعطاء وزن أكبر (nuance) لخلاف منطقي، أو تفريق ديني، ولا يكمن التفسير الواقعي الحقيقي في حالة أو تلك، حادثة عَرَضِيَّة أو مناسبة لتحالف سياسي في هذه الحالة أو تلك، وإنما يكمن في التغيرات الاجتماعية العميقة والدائمة وفي نوع الهوية المطلوبة والمقدمة. وكان المهم أيضاً هو أن السلطة الاستعمارية لا يمكن بسهولة أن تحرم حركة الإصلاح (وإن عاكستها أحياناً)، لأنها كانت دينية بشكل أساسي. كان النشاط السياسي الظاهري صعباً وعرضة للاختلاف الداخلي معاً. ويقول قرار رسمي من طرف الأمانة العامة للشرطة في مدينة الجزائر بتاريخ 16 فبراير 1933:

«معظم رؤساء الطرق والأسر الصوفية الأساسية المبجلة المحترمة من طرف الأهالي تحولت بكل إخلاص إلى سيطرتنا وترى نفسها مهددة من طرف مجموعة، ذات دعاية نشطة ومتقنة وتستقطب اتباعاً جديداً يومياً... ولن يكون من الممكن التسامح مع دعاية تستخدم غطاء الثقافة الإسلامية والإصلاح الديني لتخفي توجهاً شريعياً...»

لذا فإنني أناشدكم أن تولوا اهتمامكم الدقيق أي اجتماعات أو محاضرات تنظمها رابطة العلماء ويترأسها ابن باديس الذي يعتبر الطيب العقبي المتكلم الرسمي باسمه⁽¹⁾.

لكن وبغض النظر عن أي شيء، لقد كان من الصعب أن تحرم أو تمنع كلياً حركة هدفها الأولي والمخلص هو تنقية العقيدة والطقوس. كانت للموظفين المسؤولين الاستعماريين بعض الشكوك حول عدالة قضية الإصلاحيين ضد الأولياء. ويقتبس علي مراد قول أحدهم معلقاً على الأولياء:

«أولئك النصابون العظام الذين يغشون في الدين، ويثرون أنفسهم باستغلال سرعة تصديق وسلامة نية جماهير الأهالي والذين يقاومون بشراسة روح الفضيلة والتسامح الجديدة التي ستفكك وبشكل قاتل تأثيرهم وخططهم».

(1) اقتبس عن المرجع السابق، ص 69 - 70.

هذا ما كتبه موظف فرنسي قدر له أن يلعب دوراً مهماً في تطور الجزائر⁽¹⁾. فُدّر للروح الجديدة بالتأكيد أن تمحو ثراءهم وتأثيرهم وبمعنى تطهري، كانت أيضاً هي بطل الفضيلة. أما هل قدر لها أيضاً أن تكون متسامحة فهذا أمر أقل وضوحاً.

بعد الاستقلال

حينما جاء الاستقلال، كان الإسلام الإصلاحي تقريباً هو الأيديولوجيا الوحيدة التي يمكن استخدامها، وهي الأيديولوجيا المتجذرة والمقبولة في داخل البلاد. وأثناء الكفاح الثوري، حينما كانت لا تزال هناك إمكانية وجود نوع من التنازل وأن تحتفظ الجزائر الحرة بقدر كبير بأقليتها الكبيرة غير المسلمة، كان هناك عنصر من العلمانية موجوداً في المعتقد الوطني. على الأقل، ما كانت جمهورية جزائر المستقبل مجرد جمهورية ديمقراطية شعبية، وإنما أيضاً علمانية. لكن مع هجرة كل غير المسلمين تقريباً، اختفت هذه القلة، ومع ذلك فإنّ الجزائر لم تذهب بعيداً كما هو حال العديد من الأقطار الإسلامية الحديثة الاستقلال ولم تضع الإسلام عنواناً وياقطة. فالإسلام الإصلاحي موجود هناك كنوع من الدين القائم، وأثناء الكفاح، كان عنصر اشتراكي موجوداً أيضاً - وهذا أمر حتمي إذا ما أخذنا الفترة التاريخية التي وقعت أثناءها في الاعتبار. هجر المؤسسات الضخمة من طرف الأوروبيين المغادرين وأهمية البترول والغاز الطبيعي كان يعني أن قدراً من الاشتراكية سيصبح أيضاً واقعاً، وليس مجرد كلمة، في جزائر ما بعد الاستقلال: فالبترول والغاز والمؤسسات العملاقة الضخمة، المهجورة والعقارات لم يكن بالإمكان إعطاؤها لأفراد. وفي أشكال مختلفة أمت وإن كان ذلك في حالة بعضها بشكل تجريبي.

ويقدم البناء الاجتماعي - الاقتصادي لجزائر ما بعد الاستقلال أساساً

إضافياً لدور النزعة الإصلاحية، إضافةً إلى الاحتكار الأيديولوجي الذي تمتع تقريباً بسيطرة كاملة أثناء الأجزاء المتأخرة من المرحلة الاستعمارية. فعبارة «مركب صناعي - عسكري» لها استخدام خاص جداً في الجزائر. فالمؤسسات الكبيرة أمتت فعلاً. وآلة الدولة مستمرة معهم ولها نفحة عسكرية وهي التي كان لها كفاح تحرير مرير وطويل، والتي حصلت على شكلها الحاضر بعد انقلاب عام 1965 العسكري. ويشكل إداريو المؤسسات الكبيرة المؤممة وبيروقراطية الدولة طبقة مستمرة نسبياً. وقد تم اختيارهم بسبب مساهمتهم في الكفاح الوطني والكفاءة الفنية. وهم يميلون إلى استخدام الفرنسية في الحديث مع بعضهم. فهذه الكفاءة الفنية تم الحصول عليها عن طريق اللغة الفرنسية.

لهم سلطة، لكن ليس لهم، على المدى الطويل، أي شرعية واضحة. والمساهمة في الكفاح الوطني لا يمكن أن تثار للأبد، ومع مرور الوقت، يصعب تطبيقها على الموظفين الجدد من الشباب. وما يقدمه غرانغيوم بخصوص مثاليات جديدة مثير:

«في السنوات الأولى من الاستقلال، حاولت السلطة المركزية أن تفرض «الإسلام الاشتراكي» بوصفه «النموذجي الديني». وعموماً هذه المحاولة انتهت إلى فشل سريع. وفي حالة ندروما بشكل خاص، لم يقبل السكان الحضر، المتعلقون تقليدياً بالملكية الخاصة، بمثل هذا النموذج...»

وإن كان هذا النموذج لم يقبل، فما هو النموذج الآخر الذي قبل؟ يظهر في ندروما ما يمكن أن يعرف بمعارضة عملية التغريب السريعة والمبالغ فيها...»⁽¹⁾.

فمعظم أفراد الطبقة الحاكمة من أصحاب المناصب في بيروقراطية الدولة وإدارة المؤسسات الكبرى هم من المتغربين، وغير ذلك لا يوجد بينهم

تجانس كبير، فهم قد تم توظيفهم بطرق مختلفة من أصول مختلفة. وهذا لا يشبه تلك الشبكة المتماسكة من الأسر التي تسيطر، على سبيل المثال، على الجارة المغرب⁽¹⁾.

ونظراً لطبيعتهم المتذررة والقائمة على التوظيف الفردي وغياب وجود تجانس سابق وامتلاكهم مهارات عسكرية وإدارية وسلطة، دون شرعية أخرى ظاهرة، تجعلهم المماليك الجدد للعلم الحديث. فهم يجلسون على قمة برجوازية صغيرة كبيرة العدد، تتزايد بنمو طبيعي وتنمية اقتصادية، وبتركة كل المؤسسات الصغيرة التي هجرها المستعمرون الصغار الذين غادروا عام 1962، هذه الطبقة العديدة الأفراد ليس لها مع ذلك أيديولوجيات مقبولة عقلاً ومؤكدة على الهوية وذات شرعية ناجزة. أما الإسلام السلفي فإن له دعامين: عداء الأولياء القدماء، وثانياً عداء لعملية التغريب. وربما لم يعد المتصوفة يشكلون خطراً عظيماً، وإن كان دون شك لا يزال أفراد الطبقة الحضرية المحترمين ذواتهم يرحبون بالأسباب الطبية التي تبرر أسلوب حياتهم هم في مقابل التجاوزات الريفية الجاهلية والخرافات الريفية. فالإصرار على تنقية الإسلام، ليس فقط ضد إفساد الأولياء الداخلي وإنما أيضاً تنقيته من المزيج الخارجي، كسب بالتالي الآن أهمية كبرى جديدة⁽²⁾. وكان هؤلاء المسلمون الصغار هم من حلوا محل المستعمرين البيض الصغار في الجزائر والذين بدأوا نغمة التغيير. ويحتاجون إلى التعريف بأنفسهم معاً ضد الجهلاء السذج وضد القيم التي يمارسونها، والتي يحتفظ بها بشكل غامض، المماليك الجدد.

ويظهر أن الحقيقة المحورية عن الجزائر الحديثة هي أن العلاقة بين

John Waterbury, Commander of The Faithful, London, 1970.

(1)

(2) للحالة نظائرها في الإعجاب بالهيلينية والأرثوذكسية الدينية في قبرص حيث البرجوازية الصغيرة التي لا تصل إلى الدوائر الدولية والتعليم الإنجلوفوني، تجد نفسها في هذا الاتجاه لتحمي نفسها من القبارصة المتغربين أصحاب الامتيازات. وفي هذا الموضوع انظر على

سبيل المثال : P. Loizos, Bitter Favours: politics in a Cypriot village, Oxford, 1974.

المماليك والبرجوازية هي علاقة تعايش وليس عداً. وبحسب ما يورده كتاب رائع عن مدن الشرق الأوسط الوسيطة⁽¹⁾، كان ذلك كذلك آنذاك، ويظهر أن الوضع هو كذلك الآن. ففي مدن شرق المتوسط الوسيطة، كان المماليك يديرون الحكومة والحرب، والبرجوازية وعلماءها يقدمون الشرعية، والطبقتان في النهاية امتزجتا وتزاوجتا. ويظهر أن الوضع كذلك في الجزائر الحديثة: فلقد قام المماليك بإدارة الدولة والجيش والبترول والغاز، بينما قامت البرجوازية وعلماءها بإدارة التجارة بالمفرق وإعطاء الشرعية.

والمدى الذي يعترف المماليك فيه بأن الشرعية لا تقع في أيديهم وإنما في يد العلماء يعد أمراً رائعاً. إذ من النتائج المترتبة على ذلك كفاح ثقافي بطولي، يعلنه المماليك ضد أنفسهم. فالجزائر أكثر من جارتها تمارس برنامج تعريب جاد جداً. وإمكانية تعريب نظام تعليمي كامل بسرعة، بما في ذلك الجامعة، قد يكون موضع شك. فمعظم الأساتذة في جامعة الجزائر، وإن كانت غالبيتهم من الجزائريين، إلا أنهم لا يستطيعون التدريس بالعربية: والمشاكل النفسية في الانتقال إلى اللغة العربية في الجزائر العاصمة يمكن توضيحها أفضل توضيح في حقيقة أن دروس التعريب السريعة تم التخطيط لها خارج البلاد، مثلاً في سوريا. وسواء أُنجح أو يمكن أن ينجح هذا الكفاح الثقافي أمر علينا أن نتظر نتائجه. أما أن محاولة نجاحه، وبهذا القدر العظيم من الجهود والإصرار، فهو أمر يمكن التدليل عليه من خلال الطريقة التي أصبحت فيها النزعة الإصلاحية تشكل الدين الرسمي في البلاد.

والنتائج المترتبة على كل هذا في إطار مقارن مثيرة. فما زلنا نفكر في الكمالية كنموذج لعملية التحديث في قطر مسلم. لكن المفتاح الثقافي الجزائري الحالي مؤلم أيضاً ودرامي وصعب بنفس القدر. فهو يشكل نوعاً من مرآة عاكسة لعلاج أتاتورك بالصدمة. وعملية أسلمة فلاحي الأناضول كانت موجهة ضد القمع، وكذلك عملية التخلص من فرنسة التكنوقراطيين

Ira Lapidus, Muslim Cities in the Later Middle Ages, Harvard, 1976.

(1)

الجزائريين. وفي كلتا الحالتين، قد نتساءل عما إذا كان ذلك سيتم أو ينجز.

من الممكن أن المحاولتين في القيام بهندسة ثقافية جذرية بينهما شيء مشترك. وفي هذا الموضوع علي مراد، مرة أخرى، مفيد ومثير. فهو يقول عند حديثه عن فترة ما بين الحربين «رغم أنه قد يظهر باعتباره متناقضاً، إلا أن الإصلاحيين الشباب تبنا بشكل مساو حماساً لتركيا مصطفى أتاتورك ولابن سعود الجزيرة العربية»⁽¹⁾. ويستطرد ليقول إن هذا «الإعجاب غير المبرر لجانبين متناقضين تماماً من الحياة المسلمة المعاصرة» كان له ما يبرره، في أعين هؤلاء الإصلاحيين الشباب، على أساس الحقيقة البسيطة بأن المحافظين الجزائريين آنذاك كانوا معادين في الوقت نفسه للكمالية وللوهابية. لكن ربما كان الإصلاحيون الشباب أعقل من ذلك. فمن حيث المقصد الرسمي، ربما تعارضت الأصولية الإسلامية والكمالية. لكن حينما يأتي الأمر للمادة الاجتماعية، فإن هذا التعارض لم يعد واضحاً. ففي يومنا، ينظر الأتراك لما قام به أتاتورك، وقد يرون ضعفه تماماً في الجمود غير الواعي الشبيه بجمود العلماء الذي فرض فيه قرآن الغرب العلماني وقد يشعرون بضرورة محاولة كمالية معتزلة جديدة أو ليبرالية إن أمكن قول ذلك⁽²⁾.

ولقد افترض أن الإسلام غير مناسب لعملية التحديث أو لمتطلبات المجتمع الصناعي. وقد يكون هذا صحيحاً بالنسبة للإسلام الأبولوجي لبسكرة الذي كان اعتيادياً لجزء كبير من العالم الإسلامي الريفي والقبلي. لكن الانضباطية الصارمة للإسلام السلفي التطهري يمكن في الحقيقة أن تكون

Ali Merad, *Le Reformisme musulman*, p. 209.

(1)

(2) هذه العبارة للبروفيسور شريف ماردين. ويمكن أن نجد الفكرة في مقاله: «Religion in

Modern Turkey' *International Social Science Journal*, vol. xxix, no. 2, 1977, أو في مقالة:

Nur Yalman's, «Islamic Reform and the mystic tradition in Eastern Turkey, in the

European Journal of Sociology, 1969, vol. X, no. 1.

مناسبة، أو متوافقة جداً، مع التنظيم الاجتماعي الحديث⁽¹⁾.

وقد تكون الصلوات المفروضة والصيام والواجبات الأخرى مزعجة نوعاً ما للنخب التحديثية، لكن على عكس المهرجانات الحاملة القائمة على النشوة أو الاعتماد على شفاعاة الأولياء وتدخلهم، فهي تعلم الإنسان نوعاً من الانضباط، وهي صفة مرغوبة جداً في العامل الصناعي. وهي تعلمه أن القواعد التي في الأوراد ليست هناك لتطاع، وأن إحضار صدقات للضريح لن يوصله إلى أي مكان. فلماذا لا يحاول أن يقوم بصلوات تعتمد على التعاليم الإلهية وأن يعمل بدلاً من ذلك؟ ولأسباب تفسيرية جيدة، يظهر أن عملية التحديث قد تعمل عن طريق أو غير الإسلام وليس ضده - على شرط أن يكون النوع الصحيح من الإسلام، إسلام المصلحين وليس إسلام الأولياء. ويؤكد البروفيسور بيسه شينار في بحث رائع بعنوان «بعض الملاحظات على التعاليم الأخلاقية للنزعة الإصلاحية الأرثوذكسية في الجزائر» على هذا الجانب من التعاليم الأخلاقية للإصلاحيين، فيكتب موضحاً:

«كان الإصلاحيون الأرثوذكسيون يؤكدون على أهمية العقيدة والأعمال، فإضافة إلى أهميتهما الروحية، كانوا أيضاً مهتمين جداً للسعادة الدنيوية، والثراء والنجاح للفرد المسلم والجماعات الإسلامية...»

اتخذ الإصلاحيون الإسلاميون في الجزائر وجهة نظر واسعة ومتطورة في الطريقة التي تولد بها العقيدة والالتزام بالشعائر والصفات الأخلاقية (وفي المقابل «ممارسة المشاركة» في تبادل الدعوات والصلوات والأضاحي

(1) في وسط آسيا السوفيتية، كانت حركة الإصلاح معروفة بالجديدية. وكانت تشبه في روحها وطموحها حركة ابن باديس في الجزائر. ولقد رأى الروس الاحتمالات الكامنة سواء للوطنية أو التكيف مع المتطلبات الحديثة. لذا فإنهم قمعوا الاسم والحركة لكن استعاروا أفكارها ومعتقداتها للإسلام الرسمي المسيطر عليه. لقد أفرغوا الإصلاح، ولم يكرروا الغلظة الفرنسية في أن يرتبطوا طويلاً بأشكال العقيدة الدرويشية القديمة، ما عدا حين كتابة التاريخ الثقافي المحلي، حيث حصلت إنجازات الصوفية في الماضي اعتباراً جاداً. وكان يسمح فقط للدرويش الميت، أن يكون درويشاً طيباً!

والزيارات، للحصول على نجاحات في الدارين)، وعن طريقها التأثير في الحياة وإنجاز الفرد المسلم والإسلام ككل. وأكدوا على التأثير النفسي - عن طريق الخصائص المثيرة والمنشطة الجوهرية في العقيدة. فهم يؤكدون على أن العقيدة والشعائر تعمل كمصدر للطاقة في توليد وتراكم طاقات كبيرة وتولد كذلك القوة والقدرة على التحمل والإرادة والإصرار على القيام بالمهام والأمل والاستمرارية ووضوح الرؤية والجسارة والإخلاص...»⁽¹⁾.

وهذا الجانب الديني من الأخلاق الإصلاحية يمكن أن يوضح أيضاً بما يسميه، عن حق مراد التصنيف الذكي للرجال، الذي توسع فيه ابن باديس في مجلته الشاهد في فبراير عام 1939⁽²⁾. والتصنيف يعمل عن طريق جدول مزدوج (2 + 2) مولداً ببساطة تعارضات ثنائية بسيطة: فقد يهمل الفرد واجبه للعالم الأخرى أو لا يهمله. وقد يهمل أو لا يهمل اهتماماته المادية الدنيوية. وأسعد الناس من لا يهمل أياً من الأمرين: فهو سيكون سعيداً في هذا العالم وفي العالم الآخر. أما الملحد الذي لا يهتم أيضاً بالضرورات الأرضية الدنيوية فإنه لن يكون سعيداً في الواقع، لأنه سيعاني هنا وهناك. ويظهر أن منطق هذه العلاقة السببية عظيم، وإن كان يذنب في حق الجانب التفاؤلي بإهماله إمكانية أن الفرد قد يسعى لاهتماماته، لكن دون نجاح. وما هو مثير هو أن أتباع النزعة المربوطية يظهر أنهم قصدوا أن يكونوا مؤيدين للرأي الباحث عن إرضاء الله دون أن يقوموا باستخدام صحيح لهذا العلم - ومن ثم مرتكبين معصية أنهم لن يستخدموا بشكل جيد الإمكانيات المقدمة من الله في هذا العالم (الدنيا)⁽³⁾. ومثل هذه النزعة الدنيوية إذا ما أضيفت للتأكيد التطهري على الالتزام بالقواعد القرآنية، سيظهر أنها أخلاق فيبرية

(1) Pessah Shinar, «Some observations on the ethical teaching of Orthodox Reformism in Algeria», Asian and African studies, Jerusalem, Academic press, vol. 8, no.8, 1972, p.

269.

Ali Merad, Ibn Badis, p. 146.

(2)

Ibid, p. 147.

(3)

بالفعل.

وقد نضيف أن الإسلام التطهري يحمل إمكانيات التكيف المناسب ليس فقط مع النزعة الصناعية، وإنما أيضاً مع النزعة الجذرية الحديثة. وبمعنى ما، قد يكون فعلاً محافظاً: فهي ملزمة بوجود مخطط محدد ونهائي للحياة الاجتماعية وملزمة بتطبيقه لكن الجمود الذي لا يتزحزح لهذا الرأي له التصاق معين مع النزعة الجذرية لعصرنا. فإيديولوجيا العقيدة القذافية على سبيل المثال تظهر كما لو كانت تشبه شكلاً مسطحاً من النزعة الجذرية الثورية الطافية المشابهة للنزعة الأصولية المسلمة، إنها نوع من النزعة الإصلاحية - الماوية.

فقد اشترى القذافي في 6 يونيو 1973 أربعة صفحات كاملة من جريدة التايمز، وخصصت الصفحة الأولى من هذه الصفحات لعرض مبدئه أو عقيدته. وبعض آرائه مثيرة:

«لقد تحدثت السماء مع الأرض مرات عديدة عن طريق الأنبياء. وآخر هؤلاء الأنبياء كان محمد ﷺ وآخر رسالات الله كان القرآن. ونحن نعرف أن العلوم لم تصل بعد لكل الإجابات... ويقدم القرآن تلك الإجابات ويفند كل هلوسات النزعات المادية والوجودية. وتهدف الثورة الثقافية الليبية إلى إبعاد هذه الهلوسات وتدعو إلى تجديد الإسلام حسب تعاليم القرآن... وما يهم هو أن الناس في كل بقاع العالم يجب أن يعبدوا الله بدلاً من أن يعبدوا بشراً من أمثال لينين أو ستالين أو يعبدون الأبقار والأصنام. فلقد كنا نحن أيضاً نعبد الأصنام قبل مجيئ محمد ﷺ...».

والفقرة المثيرة هي التي تتناول عقيدة عبادة الشخصية على وجه الخصوص بالمعنى السوفيتي، مع رفض عبادة الأشخاص التي كانت المعتقد الأساسي للإصلاحيين - ومدخل أبقار الهندوس وأصنام العصر الحاهلي عند العرب قبل الإسلام يشكل مقياساً جيداً. هكذا إذن فإنّ في رفض الانحراف عن الخط الثوري الحقيقي دفعاً للحديث ليس فقط بنفس الصوت، ولكن

بنفس الكلمات، كما هو حال رفض الهرطقة المسلمة.

فيظهر أن القاعدة الاجتماعية للسلفية الليبية هي أيضاً مشابهة لتلك التي للمغرب: إنها التحول من الوسط القبلي إلى الوسط الحضري. فيكتب أنثروبولوجي يعمل على مجتمع محلي حديث الاستقرار من بدو ليبيا - والذين لم يكونوا معروفين بالحماس الإسلامي حينما كانوا في موطنهم الطبيعي - أن أفراد ذلك المجتمع المحلي أظهروا حماساً منقطع النظير في مسألة عزل نسائهم حالما استقر المجتمع المحلي.

والطريقة الليبية متطرفة وغير مسئولة وعالية الصوت وغير صبورة كما هو عليه الحال في النسخة الجزائرية. وربما كان ذلك لأن الطريقة الليبية للاستقلال كانت دون جهد فيه ولم تُشتر بكفاح طويل. لكن من جهات أخرى، مرت ليبيا بمراحل عديدة مشابهة لتلك التي مرت بها الجزائر: فالكفاح الأساسي ضد الاستعمار قادته بعض الطرق الدينية، وكان قائدها قد أصبح ملكاً عند مغادرة السلطة الأوروبية - يسقط عن عرشه لاحقاً من طرف العقيد السلفي/التطهري.

فالقذافي سار بعيداً في اتجاه الأصولية:

«فهو يعظ ويطالب بالعودة إلى الإسلام الأصلي. وحرّم الليبيين من الكحول، والملابس النسائية القصيرة وحلت محلها الملابس الطويلة. وأصبحت إشارات الشارع كلها فقط بالعربية. وفي نوفمبر 1972 أعلن أن عقوبة الجراحة هي قطع اليدين ثم الأرجل بالترتيب وسيعاد تطبيقها»⁽¹⁾.

لقد استولى القذافي على الحكم من الملك إدريس الذي كان قائد الطريقة السنوسية.

«لقد كانت خريطة توزيع زوايا الطريقة السنوسية في ليبيا تتطابق مع النقاط الأساسية لتوزيع القوة بين البدو. ولقد ميزت القدرة في التعرف على

Emrys Peters, «Why Gaddafi?» in New Society, vol.20, Sept. 1972, p. 697.

(1)

شيوخ البدو الأقوياء قيادة الطريقة لـ 74 سنة من حياتها. ولقد ورث إدريس هذه الطريقة»⁽¹⁾.

لكن هذه الطريقة لم تعد مناسبة على الإطلاق، كما يوضح البروفيسور بيزرز، فلقد غادر الليبيون الوحدات القبلية والمعسكرات بسبب تأثير البترول. وأسلوب الطريقة السنوسية في تقديم القيادة والهوية لم يعد الآن صالحاً للاستخدام بقدر الأسلوب الأصولي والنصاني الذي أصبح مفتوحاً للقذافي، والذي استخدمه. ومع وجود أناس أقل وموارد بترولية أكبر من الجزائر، كان أيضاً من الأسهل المبالغة.

والمقابلة بين الجزائر وتركيا مع ذلك هي المقابلة الأكثر فائدة، لكن بالذات بعد أن يكون الإنسان قد رأى أن الرفض والقبول للإسلام قد يشابه بعضه بعضاً. فتركيا حدثت ضد الإسلام، والجزائر بالإسلام. وسعت تركيا إلى تجسير الهوة بين النخبة والجماهير عن طريق تغيير عقيدة الجماهير، أما الجزائر فعن طريق تغير كلام النخبة. كانت الدولة التركية قوية. بينما الدولة الجزائرية التقليدية كانت ضعيفة. وترأست الإمبراطورية العثمانية على ملل دينية متعددة، بينما شمال أفريقيا التقليدية كانت متجانسة نسبياً. بدأت تركيا عملية التحديث في عصر كانت فيه النزعة الدستورية الليبرالية تعتبر المفتاح لسر القوة التكنولوجية الحديثة، ويظهر أن الأتراك قد استساغوا هذا الرأي. واختارت الجزائر طريقها في عصر لم تعد فيه مثل هذه الأفكار رائجة، ويظهر أن الجزائريين الذين لم يفيدوا بشكل واسع من النزعة البرلمانية الأجنبية متحرون من ذلك. والنخبة التركية نسبياً متمردة عبر أجيال أما المماليك الجزائريون فإنهم رجال جدد. تركيا لم تستعمر، لكن الجزائر عانت من ويلات الاستعمار ولفترة طويلة غير عادية.

وفي مكان ما من هذه المقابلات، وليس فقط في حقيقة أن الأتراك ليسوا بعرب، يوجد السر لماذا تدخل تركيا العالم الحديث تحت مظلة

العلمانية وتدخله الجزائر تحت مظلة الإسلام: ولماذا الدولة التركية متعبة بسبب المعارضة الإسلامية والدول المغاربية ليست متعبة من ذلك. فحقيقة أنه كان لها دولة مسلمة قوية، ربطت العلماء العثمانيين بسلطتها وحرمتها بالتالي من أي دفاع لتنقيته وإصلاحه. بينما أعطى الغياب النسبي لأي مغريات رسمية والحاجة لملء الفراغ الناجم عن غياب أي نخب غير دينية فعالة، الإصلاحيين الجزائريين دافعاً وفرصة في تشكيل المجتمع على صورتهم.⁽¹⁾ والجزائر المعاصرة بالتأكيد «حديثاً» بمعنى أنها لم تعد تشبه ما كانت عليه في ماضيها الذي كان يسيطر عليه الأولياء، لكنها حديثة بنزعتها الإسلامية وليس بعمليتها العلمانية.

(1) يظهر أن الحالة التونسية أقرب إلى التجربة التركية منها إلى التجربة الجزائرية. فلقد درست حالة العلماء التونسيين بشكل جيد من طرف ارنولد جرين في كتابه: *The Tunisian Ulama, 1873-1915*, Leiden, 1978. ويظهر أن العلماء التونسيين على عكس معظم العلماء الجزائريين، كانوا راديكاليين. أما في المغرب، فإن النزعة الإصلاحية تأثرت وأصبحت رئيسية بسبب الإسهام المباشر والمفتوح للإيديولوجيا والتنظيم للحركة الوطنية. لكنها لم تصل قط إلى التأثير الاحتكاري الذي تمتعت به في الجزائر. والاستمرارية الرائعة للنخب والمؤسسات من الأيام السابقة للاستعمار وأثناء الاستعمار وحتى الاستقلال، أعطى قيادة وشرعية بديلة. ففي مغرب ما بعد الاستقلال، الأصوليون الإصلاحيون كان لهم إنجاز واحد لصالحهم، لكن بحسب معرفتي قد تم تحديده حتى من طرف القذافي - فقد أمنوا مرور أحكام الإعدام (وإن لم يكن من تنفيذهم) ضد الإلحاد أو الخروج عن الإسلام، بما يتوافق مع متطلبات الفقه.